



الجزء الخامس من

كِتَابُ

المواقف تأليف الامام الاجل القاضي عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد
الايحي بشرحه للمحقق السيد الشريف علي بن محمد الجرجاني المتوفي سنة
٨١٦ مع حاشيتين جليلتين عليه احدهما لعبد الحكيم السيالكوتي والثانية
للمولى حسن جلي بن محمد شاه الفناري رحم الله الجميع وأنزلهم من منازل
كرمه المكان الرفيع

(تتبعه) قد جعلنا في أهل المصحف والمواقف بشرحها ودون الحاشية عبد الحكيم السيالكوتي
ودونها حاشية حسن جلي مفصلاً بين كل واحد منها بمجدول فاذا افرغتم من هذه الحاشية
الحاشيتين في صحفة نهنا على ذلك

عبد الحكيم السيالكوتي

في نسخة

الحاج محمد فندي نسائي المغربي البونوي

سنة ١٣٢٥ هـ و ١٩٠٧ م

مطبعة التبعاذه بخوارم فطحة صهر

صاحبها عبد السميع

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الموقف الثالث في الاعراض وفيه مقدمة ومراسد

خمس (المقدمة في تقسيم الصفات) التي هي أعم من الاعراض وقد تؤخذ في تعريفها (الصفة الثبوتية) احتراز هذا القيد عن الصفات السلبية اذ لا يجري فيها التقسيم المذكور (عندنا) بدني الاشاعرة (تنقسم الى) قسمين (نفسية وهي التي تدل على الذات دون معنى زائد) عليها (ككونها جوهرًا أو موجودًا أو ذاتًا) أو شيئًا وقد يقال هي ما لا يحتاج وصف الذات به الى تعقل أمر زائد عليها ومآل البارين واحد (ومنبوية وهي التي تدل على معنى زائد على الذات كالنعي) وهو الحصول في المكان ولا شك أنه صفة زائدة على

(عبد الحكيم)

[قوله التي هي أعم الخ] ولقد لم يقل في تقسيمها وتقسيم الأعم قد يكون عما يتوقف عليه مباحث الأخص كما نرى فيه فلذلك جعله مقدمة لها

[قوله وقد يؤخذ] في تعريفها كما سيأتي في قولهم المرض ما كان صفة لغيره تأييد لكون الصفة أعم

[قوله الصفة الثبوتية] أي ما لا يكون السلب معتبرا في مفهومه

(قوله نفسية) أي ملبوسة الى ذات الشيء ونفسه غير زائدة عليه في الخارج

[قوله تدل على الذات] دلالة الأثر على المؤثر لكونها مأخوذة من نفس الذات والمراد بالذات

ما يقابل المعنى أي ما يكون قائمًا بنفسه

(قوله دون معنى زائد الخ) أي لا يدل على أمر قائم بالذات زائد عليه في الخارج وإن كان مغايرًا له

في المفهوم فلا يتوهم أنه كيف لا يكون دالًا على معنى زائد على الذات مع كونها صفة ولهذا ظهر أن الصفات السلبية لا تكون نفسية لانه يستلزم أن يكون الذات عين السلب في الخارج

[قوله ما لا يحتاج وصف الذات] أي توصيف الذات به الى ملاحظة أمر زائد عليها في الخارج بل

يكون مجرد الذات كافيًا في انتزاعها عنه ووصفه بها وهذا الثمن أيضًا لا يجوز أن يكون السلب بصفات نفسية لاحتياجها الى ملاحظة معنى يلاحظ السلب بالنسبة إليه

[قوله تدل على معنى زائد على الذات] أي تدل على أمر غير قائم بذاته زائد على الذات في الخارج

ذات الجوهر (والحدوث) اذ معناه كون وجوده مسبوقاً بالعدم وهو أيضاً معنى زائد على ذات الحادث (وقبول الاعراض) فان كونه قابلاً لتغيره انما يعقل بالتقاس الى ذلك الغير وقد يقال بعبارة أخرى هي ما يحتاج وصف الذات به الى تعقل أمر زائد عليها وما ذكرناه من تعريف الصفات النفسية والمعنوية انما هو على رأى نفاة الاحوال مساوهم الا كثرون (وقال بعض) من اصحابنا كالفاضل واتباعه (بناء على الحال) الصفة (النفسية) ما لا يصح توهم ارتفاعه عن الذات (مع بقائها كالامثلة المذكورة فان كون الجوهر جوهرًا وذاً وشيئاً ومتعيناً وحادثاً وقابلاً للاعراض احوال زائدة على ذات الجوهر منهم ولا يمكن تصور انفائها مع بقاء ذات الجوهر (والمعنوية قابلاً) فهي ما يصح توهم ارتفاعه عن الذات مع بقائها وهو لا قد قسموا الصفة المعنوية الى معلقة كالمالية والقادرية ونحوهما والى غير معلقة كالعلم والقدرة وشبههما ومن أنكر الاحوال منا أنكر الصفات المعلقة وقال لا معنى لكونه عالماً قادراً سوي قيام العلم والقدرة بذاته (وأما عند المعتزلة فأربعة أقسام) أى الصفة الثبوتية تنقسم عندهم الى أقسام أربعة (الاول) الصفة (النفسية) فقال الجبائي

ولا شك أن السلوب لا يدل على قيام معنى بالذات بل على سلبه
[قوله بناء على الحال] فانه صفة قائمة بوجود فتكون دالة على معنى زائد على الذات فلا يصح كونه صفة نفسية بذلك المعنى مع كون بعض افرادها من كالجوهرية والاولوية والسوادية
(قوله ما لا يصح توهم النسخ) أى لا يكون توهم الارتفاع صحيحاً مطابقة لواقع ولذا لم يقل ما لا يتوهم فان التوهم يمكن بل واقع لكن خلاف ما في نفس الامر
(قوله ولا يمكن تصور انفائها الخ) أي تصور مطابقة لواقع فلا ينافي ما قرر من أنه يمكن تصور انفكاك اللازم عن المزموم وان كان التصور عملاً بخلاف الثاني فان التصور فيه كالتمسك بحال
(قوله الى أقسام أربعة) بتقسيمين الاول الصفة الثبوتية اما أن تكون أخرى صفات النفس وهي الصفة النفسية أولاً فهي اما أن تكون معلقة بمعنى زائد على الذات فهي المعلقة أولاً تكون معلقة كالعلم والقدرة منا والعلانية والقادرية لا واجب تمالي فعل هذا بحق الواسطة بين النفسية والمعنوية والثاني الصفة اما أن تكون حاسلة بتأثير التفاعل وهي الحدوث أو تابعة لها من غير تأثير متجدد كغيرها سواء كانت معلقة بمعنى زائد أولاً والصفات النفسية خارجة عن التقسيم

[قوله بناء على الحال] وكونها زائدة على الذات مع كونها من صفات النفس كما سر
(قوله ما لا يصح توهم ارتفاعه عن الذات) قد سبق توجيهه في المقصد التاسع من مرشد الوحدة والكثرة فليظهر فيه

وإباحه منهم (هي أخص وصف النفس) وهي (التي بها يقع التماثل) بين التماثلين (وأنشأنا) بين المتخالفين كالسوادية والبياضية (ولم يجوزوا اجتماع صفتي النفس) في ذات واحدة ولم يجعلوا اللونية مثلاً صفة نفسية للسواد والبياض (وقال الاكثرون) من المتزلة الصفة النفسية (هي الصفة اللازمة) للذات (فجوزوه) أي جوزوا بناء على ذلك اجتماع صفتي نفس في ذات واحدة لان الصفات اللازمة لشي واحد متحدة ككون السواد سواداً ولونا وشيئاً وعرضاً ويدخل في ذلك كون الرب تعالى عالماً وقادراً فإنه لازم لذاته (وانفقوا) وفي نسخة المصنف وأنبأوا (أنها) أي الصفة النفسية يشترك فيها الموجود

(قوله وهي التي الخ) زاد الشارح قدس سره لفظ وهي إشارة الى أن الموصول مع الصلة خبر لقوله هي بيان لحكم الصفة النفسية لزيادة التوضيح وليست صفة قيدية لإخراج شيء فان أخص وصف الشيء لا يكون الا ما يكون مأخوذاً من تمام للماعية بخلاف المأخوذ من الجنس فإنه أعم منه صدقاً والمأخوذ من الفصل القريب فإنه أعم مفهوماً وإن كان مساوياً له من حيث الصدق كالناطقية والانسانية (قوله ولم يجوزوا الخ) الامتناع أن يكون لشي واحد ماهيتان (قوله ولم يجعلوا الخ) وكذا القابضية والاولى التعرض لها (قوله الصفة اللازمة) وعلى هذا لإواسعة بين الذاتية والمعنوية

(قوله أخص وصف النفس الخ) قد بينا فيما سبق أن المراد وصف لا أخص منه لأنها أخص من جميع أوصاف النفس لتحقيق الصفة النفسية في المركبات التي فصلها يساوي نوعها لكن التماثل بالنوع فيخرج الفصل بقوله التي بها يقع التماثل وعلى هذا ينبغي أن يجعل وصف النفس أعم من الصفة النفسية حتى لا ينافي قولهم بعدم جواز اجتماع صفتي النفس ثم إن قادية الله تعالى وعاليتها خارجة عن الاقسام الاربعية على تقسيم الجبائي الا أن بدرجتها في الصفة المعنوية ويقول بتعاطلها بالالوهية كما يقول به ابنه أبو هاشم ثم الاجناس والتفعول وكذا لوازم الماعية أيضاً خارجة على تقسيمه من الاربعية ولا يجدي أن يقال مذهبه أن الكل مشترك في الذات والحقيقة والتأثير بالاحوال فقط على ما ينبغي في الالهيات لان الكلام في الحيوان والناطق سواء عدا جنساً وفصلاً أم لا الا أن بدرجتها في المعنوية ويقول بتعاطل الحيوانية والناطقية بالانسانية ويجعل الانسانية صفة نفسية

(قوله يشترك فيها الموجود والمعدوم) فإن قلت العالمية والقادية ونحوها من توابع الحياة عندهم فلا يوصف بهما المعدوم مع أنهم عدوها من الاحوال فكيف يصح الحكم بوجود اشتراك المعدوم والموجود في الصفات النفسية قلت هم يجوزون اتصاف المعدوم بالصفات المذكورة ولا ينافيه عدمه إباحا من توابع الحياة لان المعدوم عندهم متصف بالحياة ولذا عده الرازي جهالة يئنه كما سبق في حاشية المقصد السادس في ان المعدوم شيء أم لا

(والمعدوم) بمعنى أنها تكون ثابتة لشيء في حالتي وجوده وعدمه ه القسم (الثاني) الصفة
 المعنوية فقال بعضهم) هي (الصفة للمالة) يعني زائدا على ذلك الوصف ككون الواحد
 منا عالما قادرا (وقيل) الصفة المعنوية هي الصفة (الجائزة) أي غير اللازمة للنبوت
 لموصوفها ه القسم (الثالث) الصفة (الحاصلة بالفاعل وهي) عديم (الحدوث وايت)
 هذه الصفة أعني الحدوث صفة (نفسية اذ لا تثبت حال العدم) مع ان المعدوم الممكن عندهم
 متصف بكونه نفسيا (ولا) صفة (معنوية لانها لا تمل بصفة) القسم (الرابع) الصفة
 (التابعة للحدوث) وهي التي لا تحقق لها في حالة العدم ولا يتصف بها الممكن الابد وجوده
 (ولا تأثير للفاعل فيها) وهي منتسمة الى اقسام (فمنها) ماهي (واجبة) أي يجب حصولها
 لموصوفها عند حدوثه (كالتحيز وقبول الاعراض للجوهر) وكالحلول في الحال والتضاد
 للاعراض وكإيجاب الملة معلولها وقبح الفيج فان هذه كلها صفات واجبة الحصول او صفتها
 عند حدوثها (ومنها) ماهي (ممكنة) أي غير واجبة الحصول لموصوفها عند حدوثه وهي
 اما (نازمة للارادة ككون الفعل) الصادر من العبد (طاعة أو معصية) وتمظيلا أو اهانة فان

(قوله بمعنى انها الخ) لا يعني انها يتصف بها الموجود والمعدوم مطلقا كما يتبادر الى الذهن
 (قوله منا الخ) بخلاف عالمية الواجب تعالى وقادريته فانها غير معلة بمعنى زائد على الذات عندهم

لتقديم الصفات

(قوله مع أن المعدوم الخ) لم يظهر لي فائدة هذه التضمية مع أن الكلام تام بدونها لانه اذا لم يكن
 ثابتا حال العدم لم يكن عندهم صفة نفسية لانها ثابتة حالتي الوجود والعدم
 (قوله وهي التي لا تحقق الخ) بهذا يمتاز عن الصفة النفسية والحدوث
 (قوله ولا يتصف الخ) احتراز عن الوجود
 (قوله ولا تأثير الخ) أي اسالة

(قوله وقيل هي الصفة الجائزة) لا يخفى صدق هذا التفسير على القسم الرابع ولو على بعضه الا ان
 يعتبر قيد آخر يخرج به أو يكتفي بالتمييز بالطبييات
 (قوله ولا صفة معنوية لانها لا تمل الخ) هذا التعليق يدل على أنه أراد ان الحدوث ليس صفة
 معنوية بالاتفاق أي على التفسيرين والا فالظاهر انه على التفسير الثاني منهما اذ الظاهر ان المراد بلصفة
 الجائزة غير اللازمة في حالتي الوجود والعدم والحدوث كذلك
 (قوله والحلول في الحال والتضاد للاعراض) لا يصح الا بالنسبة الى بعض الاعراض لعدم الحلول
 في البناء على ما سيأتي الا عند بعض المعتزلة

القول قد يوجد غير متصف بشئ من ذلك اذا لم يكن هناك قصد وإرادة وتكون الامر
أمراً فان قول القائل افضل قد يوجد ولا يكون أمراً اذا لم يكن قصد الى طلب الفعل (و)
اما (غيرها) أي غير تابعة هو الارادة بشرط كون الفاعل عالماً به وقد اتفقوا على ان ما يؤثر
فيه العلم لا فرق فيه بين العلم الضروري وغير الضروري لكن اختلفوا فيما يؤثر فيه الارادة
فقال بعضهم لا يؤثر من الارادات ما كان مقصوراً مختصراً للعبد دون ما كان منها ضرورياً
وقال الآخرون لا فرق بين الارادتين كما لا فرق بين العبدین (و) بينهم خلاف (في)
الحسن أهو مما يتبع الحدوث وجوباً) كالفيح فيكون من قبيل الواجبة (أو) هو مما هو
يتبع الحدوث مشروطاً (بالارادة) فيكون من قبيل الممكنة التابعة للارادة

المرصد الاول في ابحاث الكلية

الشاملة لجميع الامراض (وفيه مقاصد ه الاولى في تعريف العرض اما) تعريفه (عندنا) وجود
قائم بمتعين) هذا هو المختار في تعريفه لانه خرج منه الاعداء والسلب اذ ليست موجودة
والجواهر اذ هي غير قائمة بمتعين وخرج أيضاً ذات الرب وصفاته ومعنى القيام بالتعريف هو
الاختصاص بالناعت أو التابعة في التعريف والاول هو الصحيح كما استمرفه وقال بعض الاشاعرة

(قوله وتكون الامر أمراً) أي كون الصيغة المخصوصة طلباً للفعل استعماله
(قوله تابعة لحدوث العلم) ولذا لا ينصف علم الباري بشئ من الضرورة والكسب
(قوله ما كان مقدوراً بالغ) وارادنا مقدورة مختصرة عندهم بناء على أنهم فسروا الارادة بميل يتبع
اعتقاد النفع بالصفة المرجحة فلا يرد انه لو كانت الارادة مقدورة لزم تسلسل الارادات
(قوله كما استمرفه) في بحث امتناع قيام العرض بالعرض

(قوله بلا قصد وإرادة) قيل عدم القصد ممنوع فليت عدم الشعور به
[قوله بشرط كون الفاعل عالماً به] والا فجرد ارادة الفاعل اتقان فعله لا يؤثر فيه
[قوله ما كان مقدوراً مختصراً للعبد] فان قلت ارادنا ليست مقدورة لنا أصلاً والا احتاج حصوله
فتنا الى ارادة أخرى وهكذا الى ما لا ينهي قلت هذا انما يلزم اذا فسرت بالصفة المخصصة لاحد طرفي
المقدور بالوقوع كما هو مستذهب أهل السنة وأما اذا فسرت بالبليل التابع للاعتقاد بالغنى أو بنفس ذلك
الاعتقاد فيجوز ان تكون مقدورة ومختصرة كما سبق في بحث الارادة

المرض ما كان صفة لغيره وهو منقوض بالصفات السلبية فانها صفة لغيرها وليست اعراضاً لان المرض من اقسام الوجود ومنه منقوض أيضاً بصفاته تعالى اذا قيل بالتغاير بين الذات والصفات (واما) تفرقه (عند المنزلة فما للوجود لقام بالمتحيز) وانما اختاروا هذا التعريف (لانه) أى المرض (ثابت في المدم عندهم) منفك عن الوجود الذى هو زائد على الماهية ولا يقوم بالمتحيز حال المدم بل اذا وجد المرض قام به (ويرد عليهم الفناء) أى فناء الجوهر (فانه عرض عندهم) وليس على تقدير وجوده قائماً بالمتحيز الذى هو الجوهر لكونه منافياً للجوهر فلا يستدرج في الحد (ولا ينمكس) أيضاً (على أصل من أثبت) منهم (عرضاً لافى محل

(قوله وهو منقوض الخ) ^١ أن يخص كلمة ما بالوجود

(قوله بصفاته الخ) فانها ليست باعراض بناء على أن المرض قسم الحادث مع صدق التعريف عليها اذا قيل بالتغيرية بين الذات والصفات والا فتخرج بقيد التغيرية [قوله ولا يقوم الخ] بناء على قوله بأن الثابت في المدم ذات المعدومات من غير قيام بعضها ببعض فانه من خواص الوجود الا عند بعضهم فاهم قالوا بانصاف المعدومات الثابتة بالصفات المعدومة الثابتة وقد مر ذلك

(قوله أى فناء الجوهر) فسر به بناء الجوهر اذ المرض لا يبق زمانين عندهم حتى يطرأ الفناء كما سيحى في المقصد الثالث من الرصد الثانى من موقف الجوهر

(قوله وهو منقوض بالصفات السلبية) وبالاعدام أيضاً فاما ان يحال على المقابلة أو يفسر الصفات السلبية بما يتناول الاعدام

[قوله اذا قيل بالتغاير بين الذات والصفات] وأما اذا لم يقل بذلك فيخرج بقيد الغير وهذا انما يصح اذا خص عدم التغاير بالصفات القديمة كما صرح به البعض والا يخرج جميع الاعراض لانها ليست بغير الذات عند البعض كما سبق تفصيله

(قوله فـالـو وجد لقام بالمتحيز) قيل الاولى ان يقال فـالـو اذا وجد ليفهم امكان الوجود فيخرج الاعدام والالوب ولك ان تمنع كون الالوب والاعدام على تقدير وجودها قائمة بالمتحيز لجواز قيامها بنفسها بناء على ان وجودها محال جزا ان يستلزم محالاً آخر نعم لو بدل لفظ لو باذا لظاهر خروجها عن التعريف وشملها للوجود بالفعل

(قوله ويرد عليهم الفناء الخ) هذا على المشهور من مذهب معتزلة البصرة كما سيذكره الشارح في المقصد السابع وعند بعض المعتزلة الفناء قائم بالتفاني

كافي الهذيل) الملأف (الكلام) فإنه قال ان بعض أنواع كلام الله لا في محل وبمض البصريين
القائتين بإرادة قائمة لا في محل والامتناع من اطلاق لفظ العرض على كلام واردة سادتين
بما لا ينفك اليه (واما) تعريفه (عند الحكماء) فمأية اذا وجدت في الخارج كانت في موضوع

[قوله والامتناع الخ] دلل لما يتوهم من أن خروجها لا يضر لانه لا يطلق العرض عليها يعني أن
عدم الاطلاق تأدياً لا يوجب عدم دخولها فيه

(قوله فمأية اذا وجدت الخ) اعلم انه قسم الوجود للممكن الى الجوهر والعرض وعرفوا الجوهر بالموجود
لا في موضوع ولاورد عليهم الاشكال بأنه يلزم أن لا تكون الجوهر الحاصلة في الذهن جواهر لكونها موجودة في
موضوع مع أن الجوهر جوهر سواء نسب الى الادراك العقلي أو الى الوجود الخارجي قالوا المراد مأية اذا وجدت
في الخارج كانت لا في موضوع أي لانه في الشيء المحصل في الخارج الذي ليس في موضوع بل لو وجد لم يكن في
موضوع سواء وجد في الخارج أو لا لتعريف شامل لها ثم اعراض أيضاً لكونها موجودة بالفعل في موضوع
ولامأية بين كون الشيء الواحد جوهر أو عرضاً بناء على ان العرض هو الوجود في موضوع لا ما يكون
في موضوع اذا وجدت كذا قال الحقوقي السواني في حواشيه القديمة في بحث الوجود الذهني وتبعه من
الوجود الذهني وتبعه من سواه بعده ونس لعدم اشتراط الوجود بالفعل في الجوهر حتى قال بعضهم ان
للمركب الخطيائي كجبل من ياقوت ويحمر من زئبق لاشك في جوهرية انما الشك في وجوده أقول لهذا
مختلف لتصريحهم بأن القسم الممكن الوجود اذ لا يمكن ان يراد به مامن شأنه ان يوجد في الخارج لان
كل ممكن كذلك فلا فائدة في التقييد ويستلزم بطلان انحصاره في القسمين اذ يصير القسمة هكذا الموجود
للممكن اما ان يكون بحيث اذا وجد في الخارج كان لا في موضوع أو يكون موجوداً في الخارج في موضوع
ليخرج مالا يكون بالفعل في موضوع ويكون فيه اذا وجد كالسود المعلوم والحق ان الوجود بالفعل معتبر
فيه كما هو المتبادر من قولهم الوجود لا في موضوع وتفسيرهم بمأية اذا وجدت ليس لاجل ان الوجود
بالفعل ليس بمعتبر فيه بل الاشارة الى زيادة الوجود ليخرج الواجب تعالى والى أن المتعبر في الجوهرية

[قوله ان بعض أنواع كلام الله تعالى] ذهب أبو الهذيل الملأف وأصحابه الى ان بعض كلام الله
تعالى في محل وهو قول كن وبض لا في محل كالامر والنهي والخبير والاستخبار
(قوله وبمض البصريين) منهم أبو الهذيل الملأف كما سرح به للمنف في المقصد الرابع وان كان
ظاهر السياق هنا ياباه

(قوله فمأية اذا وجدت الخ) ان أبقي على ظاهره يلزم ان لا تكون الجواهر الشخصية جواهر
كما اعترض السالتي وان قدر المضاف أي فو مأية يلزم ان لا تكون الجواهر السلكية جواهر الا أن
يختار الاول ولا يعتبر السلكية في المأية بل يراد بها ما به الشيء هو جزئياً كان أو كلياً أو يختار الثاني
ويكتفي في السبب بذو بالمغايرة الاعتبارية

أى في محل مقوم) لما حل فيه (ومعنى وجوده في كذا وإن كان يطلق) أى قولنا وجد كذا في كذا إما بطريق الاشتراك أو الحقيقة والمجاز (على معان مختلفة) كوجود الجزء في الكل والكل في الجزئ وكوجود الجسم في المكان أو الزمان ومثل كون الشيء في الصحة أو

كونه بهذه الصفة في الوجود الخارجى لافى العقل أى أنه ماهية إذا نسبت الى وجودها الخارجى ولو حظت بالنسبة إليه كانت لافى موضوع ولا شك ان تلك الجواهر حال قيامها بالذهن يصدق عليها أنها موجودة في الخارج لافى موضوع وإن كانت باعتبار قيامها بالذهن في موضوع فمعي جواهر وأعراض باعتبار القيام بالذهن وعدمه وكذا الحال في العرض وهذا هو التصريح في الشفاء حيث قال اما العلم فان فيه شبهة وذلك ان يقال ان العلم هو المكتسب من صور الموجودات مجردة عن موادها وصور جواهر وأعراض فان كانت صور الاعراض أمراً فصور الجواهر كيف تكون أمراً فأن الجواهر لذاته جوهر فاهيتها لا تكون في موضوع البتة وماهيتها محفوفة تسواء نسبت الى ادراك العقل لها أو نسبت الى الوجود الخارجى فتقول ان ماهية الجوهر جوهر بمعنى أنه الوجود في الاعيان لافى موضوع وهذه الصفة موجودة ل ماهية الجواهر المعقولة فانها ماهية شأنها ان تكون موجودة في الاعيان لافى موضوع أى ان هذه الماهية معقولة عن أمر وجوده في الاعيان ان تكون لافى موضوع وأما وجوده في العقل بهذه الصفة فليس ذلك في حده من حيث أنه جوهر أى ليس حد الجواهر أنه في العقل لافى موضوع بل حده أنه سواء كان في العقل أو لم يكن فان وجوده في الاعيان ليس في موضوع ثم قال فان قيل فقد جعلتم ماهية الجواهر أنها تارة تكون جوهرأ وتارة عرضاً وقد منعتم هذا فتقول امانتنا ان يكون ماهية شيء يوجد في الاعيان مرة عرضاً ومرة جوهرأ حتى يكون في الاعيان محتاج الى موضوع ماؤها لا يحتاج الى موضوع البتة ولم نمنع ان يكون معقول تلك الماهية يصير عرضاً انتهى كلامه وبما حررنا لك ظهر ان الوجود بالفعل معتبر في الجوهر والعرض وإن معنى الوجود في موضوع وماهية إذا وجدت كانت موضوع واحد لا فرق بينهما إلا بالاجمال والتفصيل فلا يرد أن لا اختلاف في اعتبار الوجود بالفعل في تعريف العرض ولذا يستدلون بدمية الوحدة وغيرها على عدم دخولها في العرض فتعريف المصنف ليس بصحيح

(قوله مقوم لما حل فيه) الظاهر مقوم لما ولذا قالوا المراد بموضوع موضوعه لئلا يخرج الاعراض التامة بالمهيولى فانها موجودة في محل مقوم بما حل فيه ولا يدخل الصورة اذ يصدق عليها أنها موجودة في محل مقوم للاعراض الحالة لكون الهيولى مقومة للاعراض الحالة فيها [قوله ومثل كون الشيء في الصحة] أى كونه في حال من أحواله

[قوله أى قولنا وجد كذا في كذا] إشارة الى أن ضمير يطلق راجع الى مطلق الوجود في كذا لا وجوده المذكور سابقاً لان الضمير في وجوده راجع الى العروض وليست المعاني المختلفة كلها كوجود العرض في المحل كما لا يخفى

المرض وكونه في السعادة (أن يكون وجوده هو وجوده في الموضوع) بحيث لا يتمايزان في الإشارة الحسية كما مر في تفسير الحلول وقد يتوهم من هذه العبارة أن وجود السواد في نفسه مثلاً هو وجوده في الجسم وقيامه به وليس بشئ إذ يصح أن يقال وجد في نفسه مقام بالجسم ولا يخفى أن إمكان ثبوت شئ في نفسه غير إمكان ثبوته لغيره وعرفوا الجوهر بأنه ماهية إذا وجدت في الخارج لم تكن في موضوع وإن جاز أن يكون في محل كالصورة الجسمية الخالصة في المادة وأشاروا بقولهم إذا وجدت إلى أن الوجود زائد على الماهية في

[قوله لا يتمايزان] أي تخفياً أو تقديرًا وتحقق ذلك إن ملاقة موجود لموجود بالتمام لاعلى سبيل الماسة والمجاورة بل بحيث لا يكون بينهما تباين في الوضع ويحصل للتأني سفة من الأول كملالة السواد للجسم يسمى حلولاً والموجود الأول حلاً والثاني محلاً كذا في شرح انقاصه

(قوله وقد يتوهم الخ) رد لما في شرح العقائد للمحقق التفتازاني حيث قال ومعنى وجود العرض في الموضوع هو أن يكون وجوده في نفسه هو وجوده في الموضوع ولذا يتمتع الانتقال عليه لكنه موافق لما نقله المحقق الدواني في حواشيه عن تعليقات الشيخ من أن وجود الأعراض في نفسها هو وجوداتها في موضوعاتها

(قوله إذ يصح أن يقال الخ) فالقيام متأخر بالذات عن وجوده في نفسه وفيه إثبات لاجتماع هذا القول كيف وقد قلّم أن الموضوع شرط لوجود العرض فلو كان الوجود متقدماً على القيام لم يكن للموضوع محتاجاً إليه ولو سلم فكيف للترتب بقاء التغير الاعتباري كما في قولهم رماه فقلته

(قوله ولا يخفى أن إمكان الخ) دليل ثان على التغير وحاصله أن إمكان الوجود لا يبطى مغاير لإمكان الوجود المحمولى لتحقّق الأول في الأمور الاعتبارية القائمة بمحالها كالمسمى والثاني في الذوات القائمة بنفسها فيكون الوجودان أيضاً متغايرين وفيه أن التغير بين الامكانين في العرض متنوع وثبوته فيها عدها لا يجدي نقلاً إذ التوهم يقول أن وجوده في نفسه هو وجوده في الموضوع

(قوله وإن جاز الخ) يعني أن نقي السكون في الموضوع أهم من أن لا يكون في محله كالتغيرات والمهيولي والجسم أو يكون في محله لكن لا يكون مقوماً له كالصورة بالقياس إلى الهيولي

(قوله وأشاروا الخ) يعني أن قولهم إذا وجدت الخ إشارة إلى أن الوجود الذي به موجوديته في الخارج زائد على ماهية الجوهر والعرض كما هو المتبادر إلى الفهم

[قوله إذ يصح أن يقال الخ] هذا لا يفيد التغير الحقيقي الذي هو المطلوب إنما المنبذ له هو قوله ولا يخفى الخ فهو دليل مستقل على المطلوب

[قوله وأشاروا بقولهم إذا وجدت الخ] فيه بحث لأن حد الجوهر لا يقتضي زيادة الوجود الخالص على الماهية بل زيادة مطابق الوجود والحكماء قائلون بزيادة الوجود المطلق كما سلف في بحث الوجود فلا

الجوهر والمرض ومن ثمة لم يصدق حد الجوهر على ذات الباري (و المقصد الثاني) في أنسامه عند المتكلمين وهو) أي المرض (أما أن يختص بالحي وهو الحياة وما يتبعها من الادراكات بالحواس (و) من (غيرها كالم والقصدرة) والارادة والكراهة والشهوة والنفرة وسائر ما يتبع الحياة وحصرها في عشرة باطل بلا شبهة (وأما أن لا يختص به وهو الاكوان) المنحصرة

[قوله لم يصدق الخ] لان موجوديته بوجوده هو نفس الماهية وان كان الوجود المطلق زائداً عليها وبهذا اندفع ما قيل ان حد الجوهر لا يقتضي زيادة الوجود الخاص على الماهية بل زيادة الوجود المطلق والحكماء قائلون بزيادة فلا يخرج الواجب وقد يقال ان الماهية تدل على الكلية التزاماً بقيد الماهية يخرج الواجب وليس بشيء لانه يخرج الجوهر الجزئية عن الحد ولان الكلية لازمة للماهية بمعنى ما به يجاب عن السؤال بما هو الذي هو مصطلح للنطاق الماهية بمعنى ما به الشيء هو الذي هو مصطلح التلاصقة وقيل ان قولنا اذا وجدت يشتر بان كان الوجود فلا يصدق عليه تعالى ولينه ان الاشعار بالامكان العام مسلم وهو متحقق في الواجب والاشعار بالامكان الخاص ممنوع

(قوله كالم الخ) مثال لغيرها بناء على ان الادراك الحسي ليس من العلم ولذا زاد بعضهم قيد بين المعاني في تعريفه كما مر

(قوله وحصرها الخ) كما حصرها صاحب الصحائف في عشرة الحياة والقصدرة والاعتقاد والظن وكلام النفس والارادة والكراهة والشهوة والنفرة والالم كذا قلناه بعض الناظرين وبطلانه اظهر من ان يفتي على من له أدنى فطنة ولم يرى كيف خفي على ذلك الفاضل

يخرج الواجب تعالى عن التعريف بقوله اذا وجدت اللهم الا أن يقال المتبادر الي الذهن عند اطلاق نسبة الوجود الى شيء هو وجوده الخاص ولو أخرج بقوله ماهية بناء على اعتبار الكلية في الماهية كما أشار اليه في أول الامور العامة واقتضائها زيادة الوجود الخاص لم يكن يبيداً وقد يقال ملشاً عدم صدق هذا التعريف على الواجب تعالى ان قولنا ماهية اذا وجدت كانت كذا مشعر بان كان عدم الوجود فلا يصدق عليه والاصل زيادة الوجود لكن في اعتبار عند هذا الاشعار في التعريفات بعد

(قوله من الادراكات بالحواس) لم يجعل قوله كالم مثلاً للادراكات على طريق انقاص والنشر لان المشهور استبعاد الاحساس في الادراك ولان الانسب حينئذ كالم

(قوله وحصرها في عشرة بالمل) حصرها صاحب الصحائف في الحيوية والقصدرة والاعتقاد والظن وكلام النفس والارادة والكراهة والشهوة والنفرة والالم ولا يفتي بطلانه لخروج التعجب والضعف والفرح والتم وأمثالها

(قوله المنحصرة في أنواع أربعة) سيأتي في بحث الاكوان المناقشة في الحصر بالسكون الاول وجوابها على التفصيل

في أنواع أربعة الحركة والسكون والاجتماع والافتراق (والمحسوسات) بإحدى الحواس
 الخمس كالاصوات والالوان والروائح والطعوم والحرارة وأحوالها وذهب بعضهم الى أن
 الاكوان محسوسة بالضرورة ومن أنكر الاكوان فقد كابر حربه ومقتضي عقله وآخرون
 الى أنها غير محسوسة فانا لا نشاهد الا للتحرك والساكن والمجتمعين والمفترقين وأما وصف
 الحركة والسكون والاجتماع والافتراق فلا ولهذا اختلف في كونها وجودية ولو كانت
 محسوسة لما وقع الخلاف فيها (واعلم أن أنواع كل واحد من هذه الاقسام) المندرجة تحت
 المختصة بالحي وغير المختصة به (متناهية بحسب الوجود) يعني أن عدد الانواع العرضية
 للوجود متناه (دل عليه الاستقراء) وبرهان التطبيق أيضاً (وهل يمكن أن يوجد منه)
 أي من المرض (أنواع غير متناهية) بأن يكون في الامكان وجود اعراض نوعية متناهية
 للاعراض المبهودة الى غير النهاية وان لم يخرج منها الى الوجود الا ما هو متناه أو لا يمكن
 ذلك اختلف فيه (فن منه) وهم أكثر الممتزلة وكثير من الاشاعة (نظر الى أن كل
 عدد قابل للزيادة والتقصان) قطعاً (فهو متناه) لان ما لا يتناهي لا يكون قابلاً لها وللتطبيق
 أيضاً (ومن جوزه) كالجاني واباعه والقاضي متناهي أكثر أجوبته (فلأنه ليس عدد أولى
 من عدد) فوجب اللاتناهي (كأمر والحق) عند المحققين (هو التوقف) وعدم الجزم
 بالتمع أو الجواز (لضعف المأخذين ووجهه) أي وجه ضعفهما (ظاهر) اما ضعف الثاني فلما

(قوله محسوسة بالضرورة) أي بالبصر فهي داخلية في المحسوسات وملئاً هذا القول بعدم الفرق بين
 المحسوس بالذات وبين المحسوس بالواسطة

(قوله لما وقع الخلاف) اذ لاشبه في وجود المحسوسات وان كبره منكر الحيات
 (قوله يعني ان عدد الخ) افاد بالنهاية الى ان الاستفادة من المتن وان كانت تنافي أنواع كل واحد من
 هذه الاقسام لا مجموعها لكنه يلزم ذلك بناء على تنافي تلك الاقسام
 (قوله قابل للزيادة والتقصان) بأن يزيد بعد ان كان ناقصاً ذكر التقصان استطراداً انما للتناهي
 للانهاهي قبوله للزيادة

(قوله لما وقع الخلاف فيها) أي بين كثيرين والافسحي أن بعضاً من القدماء قال لا وجود
 للالوان مع انها محسوسة
 (قوله بأن يكون في الامكان وجود اعراض الخ) يعني انها لو وجدت لكافة عرضاً لا انها اعراض
 في مرتبة الامكان الصرفة لان الوجود مأخوذ في تعريف العرض عند أهل التحقيق

مر في صدر الكتاب في تزييف اللقدمات للشهورة بين القوم وأما ضيف الاول فلما عرفت من أن قبول الزيادة والتقصان لا ينافي عدم التناهي كتضمين الواحد والالف مرات غير متناهية ومن أن برهان التطبيق لا يثبت الا فيما ضبطه وجود ألا ترى أنه لا نزاع في أن الافراد الممكنة لتويع واحد من تلك الانواع غير متناهية وان لم يوجد منها الا ما هو متناه **المقصد الثالث** في اقسامه عند الحكماء ذهب الحكماء الى أنه (أى المرض (منحصر في المقولات) التسع وأن الجواهر كلها مقولة واحدة فباعت المقولات التي هي أجناس عالية للموجودات الممكنة عشراً (ولم يأتوا في الحصر بما يصلح للاعتماد عليه وعدمتهن) في اثبات الحصر هو (الاستقراء) الناقص ووجه ضبطه بحيث يقال من الانتشار ويسهل الاستقراء أهم (قالوا المرض اما أن يقبل لذاته القسمة أم لا والاول) هو (الكلم) وانما لذاته ليجرح) عن الحلد (الكلم بالعرض كالمعلم بمعلومين) فإنه قابل

(قوله لا ينافي عدم التناهي) أى الذى كلانا فيه أى بمعنى ان لا يقف عند حد وان كان منافياً لعدم التناهي بالفعل
(قوله فيما ضبطه وجود) أى دخل تحت الوجود جميع أفراده ليجوز التطبيق بين آحاده في نفس الامر فيلزم الحال كما مر تفصيلاً

(قوله غير متناهية) أى غير منقطعة بناء على عدم انقطاع نعم أهل الجنة وعذاب أهل النار
(قوله اما ان يقبل لذاته القسمة) أى يكون معروضاً لها بلا واسطة أمر آخر
(قوله اقسام الحكم بالعرض) وهو محل الحكم بالذات أو الحال فيه أو الحال في محله أو متعلته

(قوله ومن ان برهان التطبيق لا يثبت الا فيما ضبطه وجود) فيه بحث لأن الظاهر ان مراد المنكر لا يمكن غير المتناهي من الانواع انه لو أمكن لم يلزم من وجوده محال واللازم باطل لانه على تقدير وجوده يجزى فيه برهان التطبيق لعدم اشتراط الترتيب فيه عند المتكلمين كما سبق وحينئذ يلزم أحد الخالفين اما مساواة الناقص الزائد أو تناهي ما فرض غير متناه فلا يرد عليه ان برهان التطبيق لا يثبت الا فيما ضبطه وجود لان الكلام على تقدير الوجود وأما تجويزهم عدم تناهي الافراد الممكنة لكل نوع فيلبي ان يجعل على تجويز كل درجة لا الى نهاية وامكان كل درجة في انفسها لا ينافي استحالة الكل لبطان التسلسل في الانواع فيتأني التوليف فتأمل

(قوله ويسهل الاستقراء) قيل وجه تسهيل الاستقراء هو ان المرسل القسم الاخير فقط فالاستقراء يخص به فيستقرأ هل توجد منه متعدد ام لا ولا حاجة الى الاستقراء في الاحكام الباقية لكونها محصلة بالتزويد العقلي

للقسمه لكن لالتزامه بل لتعلقه بالعلومين المروضين للعدد وسيرد عليك اقسام الكم بالمرض (والمراد بالقسمه هنا) ينشأ في حد الكم (ان يفرض فيه شيء غير شيء فيدخل فيه المتصل والمنفصل) لان كلاهما قابل للقسمه بهذا المعنى وذكر في الملخص ان قبول القسمه قد يراد به كون الشيء بحيث يمكن ان يفرض فيه شيء غير شيء وهذا المعنى يلحق المقدار لذاته وقد يراد به الاقتراق بحيث يحدث للجسم هويتان وهذا المعنى لا يلحق المقدار لان المالحق يجب بقاؤه عند اللاحق والمقدار الواحد اذا انفصل فقد عدم وحصل هناك مقداران لم يكونا موجودين بالفعل قبل الانفصال بل القابل للانقسام بهذا المعنى هو المادة والمقدار معدها في قبولها اياه ثم ذكر فيه أنه لا يجوز تعريف الكم بقوله النسبة لانه مختص بالمتصل ولا يخفى عليك ان الذي يقتضيه كلامه السابق هو أنه اذا عرف

(عبد الحكيم)

(قوله لان كلاهما الخ) وكون الاجزاء حاسمة بالفعل لا ينافي فرضها بل هو أعون على الفرض (قوله يحدث للجسم) خص الجسم بالذكر اشارة الى أن هذه القسمه تاتى الجسم لذاته لانه لا بد له من الحركة واتما تعلق الاعراض بالتيج .
(قوله انه لا يجوز تعريف الكم الخ) في المباحث المشرقية منهم من اقتصر في تعريف الكم بقبول المساواة والامساواة ومنهم من ضم اليه قبول القسمه وذلك خطأ فان قبول القسمه من عوارض الكم المتصل لا من عوارض الكم المنفصل الا اذا أخذ القبول باشتراك الاسم انتهى والاستفاد منه انه لا يجوز تعريفه بقبول القسمه مطلقاً وأن ملشاً عدم الصحة لفظ القبول وتوجيهه انه ان أریده بالتعرض والانصاف وبالقسمه الفرضية اذ الافتراقية اما تعرض المادة فهو مختص بالمتصل دون المنفصل اما لان الفرضية اتما تنطلق على ما يقابل العقليه كما صرحوا به في تعريف الجزء واما لاعتبار قيد عدم الاقطاع فيها وان أريد به التريان وبالقسمه الافتراقية لانها الطارئة وكذلك لان الانفصال اتما يرد على المتصل فلا يصح التعريف بقبول القسمه الا اذا أخذ القبول بكلا المعنيين بطريق اشتراك الاسم اما باستعمال المشترك في كلا المعنيين أو براهة التقدير المشترك ويراد بالقسمه الافتراقية حينئذ يتصل التعريف بالمتصل والمنفصل لان عروض الافتراقية للمنفصل وطريقتها على المتصل فهذا يجعل كلام الامام في الكتابين عندي

(قوله ان الذي يقتضيه كلامه السابق وهو قوله وهذا المعنى لا يلحق بالمقدار فان في حقايق المقدار دليل على عدم تناوله بخلاف قوله وهذا المعنى يلحق بالمقدار لذاته فانه لم يورده بطريق الحصر ليستفاد منه اختصاصه بالمتصل وما قيل ان قوله بل القابل للانقسام بهذا المعنى هو المادة يدل على عدم لحوقه بالمنفصل فضلاً عن اختصاصه حيث أورده بطريق الحصر فكيف يكون كلامه السابق مقتضياً لاختصاصه

الكم بقول الانقسام وأوبده الافتراق لم يتناول التصل بل كان مختصاً بالمنفصل لكنه لما صرح فيه باختصاص الحد بالتصل وجب ان يراد للمنى الاول ويزاد فيه قيد كما فعله الكاظمي في شرحه حيث قال فافلا عن المباحث المشرقة أحد المنيين هو كونه بحيث يمكن ان يفرض فيه شيء غير شيء ولا يزال كذلك أبداً ولا شك ان هذا القيد يخصه بالتصل لان الوحدة التي تنقسم اليها المنفصل لا يمكن ان يفرض فيها شيء غير شيء وفي عبارة الماخص نوع اشعار بهذا القيد حيث قيل فيه وهذا للمنى يلحق للمقدار لذاته لكن الصواب ان تلك الزيادة غير معتبرة في المنى الاول بل هو شامل للمتصل والمنفصل مما واليه أشار المصنف بقوله (فلا يرد قول الامام الرازي انه مختص بالتصل فيكون الحد غير جامع) لخروج المنفصل عنه (والثاني) وهو ما ليس يقبل القسمة لذاته (اما ان يقتضي النسبة لذاته أي يكون مفهوماً معقولا بالقياس الى التثنية أولاً) يقتضي النسبة

بالتفصل فجوابه ان القصر اضافي بالنسبة الى المقدار اذ لو لا ذلك لم يصح كلامه (قوله نوع اشعار الخ) لان لحوقه للمقدار لذاته مع ان جزء المقدار مقدار يدل على عدم انقطاعه لكن لا يمكن الاشعار عتاجاً الى ضم مقدمة قال نوع اشعار اشارة الى خفاءه (قوله بل هو شامل الخ) اضراب عما يستفاد من الكلام السابق أي فليس مختصاً بالتصل (قوله أي فيكون مفهوماً الخ) يعني ليس المراد بالاقضاء اقتضاء النسبة في الخارج فيدخل فيه مثل العلم حيث يقتضي النسبة الى المعلوم في الخارج مع انه من الكيف ومعنى كونه معقولا بالقياس الى التثنية أن لا يقرر معناه في الذهن الا مع ملاحظة التثنية أي أمر خارج عنه وعن حامله لانه يتوقف عليه فيخرج الاضافة عنه سواء كان مفهوماً بالنسبة كالاضافة أو معروفاً له كالوضع والملاك (قوله أولاً يقتضي النسبة) قدر متعلق بالنسبة بقرينة السابق اذ ليس المراد انه لا يقبل النسبة

(قوله ولا يزال كذلك أبداً) كأنه حمل المضارع أعني قوله ان يفرض على الاستمرار والتجدد الدائم ثم ان المراد ان يكون هذا المنى لازماً بحسب كل جزء وقسمة فلا يرد التقصير بأجزاء العدد الغير المتناهية كعدد النفوس الفارقة عند الفلافة مثلاً فانه يقبل القسمة لا الى نهاية لكنه بحسب بعض الاجزاء والتجزئة ولاختصاص الحد بالتصل وجب آخر وهو ان يحمل العرض المذكور في تفسير القسمة على المتبادر وهو المقابل للفعل فيخرج المنفصل حيث انه لا يمتنع بالفعل البتة ويمكن ان يخرج المنفصل بالقول أيضاً بان يراد به الامكان المتقابل للفعل

(قوله نوع اشعار بهذا القيد حيث قيل الخ) وجه الاشعار انه اذا لم يعتبر هذا القيد يكون عروض المنى المذكور للمقدار بواسطة الكم الذي هو أعم لا لذاته وقيل وجهه ان المعارض للشيء لا يختلف عنه

(والثاني) هو (الكيف فرسمه) صرح بلفظ الرسم قبيها على ان الاجناس المالية بسيطة لا يتصور لها حد حقيق كما سيصرح به (عرض لا يقبل القسمة) لذاته (و) لا يقتضي (النسبة لذاته) ومينكشف لك هذا الرسم في المرصد الثالث (فلا يرد) على تعريف الكيف (الوحدة لانها عدية) فلان درج في الموضع الذي هو من اقسام الوجود (والاول) وهو ما يكون مفرومه معقولاً بالقياس الى التغير هو (النسبة وأقسامه سبعة الاول الابن وهو حصول الجسم في المكان أى في الحيز الذي يخصه) ويكون مملواً به ويسمى هذا أبناً حقيقياً وعرفوه أيضاً بأنه هيئة تحصل للجسم بالنسبة الى مكانه الحقيقي (وقد

(قوله لانها عدية الخ) هذا الجواب مبني على مذهب الحقيقتين من الحكماء ان الوحدة عدية وكذا العدد وعده من الحكم باعتبار تنزيه منزلة الوجود لكون مبدأ انزاعه موجوداً كما قالوا بوجود الحركة بمعنى القطع والزمان بمعنى الامتداد لوجود مبدئها واما القائلون بوجودها فيزيدون في تعريفه قيد اللانقسمة كما سيجي

[قوله هو النسبة] اي يقال له النسبة اصطلاحاً وان لم يكن بعض أقسامه نفس النسبة لشدة اقتضائه ايها

(قوله وعرفوه أيضاً الخ) اي قالوا ان الابن هي الهيئة للترتبة على الحصول في الحيز لكن في ثبوت امر وراه الحصول تردد

ما دام الذات وقد تقرر عندهم ان بعض المقدار مقدار البتة فلا يزال المقدار معروضاً للحقيقة المذكورة ولا يخفى ان الاول أحسن

[قوله لانها عدية] فيه بحث لان الكلام على مذهب الحكماء والوحدة موجودة عندهم قطعاً والا لما وجد الحكم المنفصل أعنى العدد الذي ليس له جزء سوى الوحدات واعلم ان شارح المقاصد ذكر في مباحث الحكم ان الفلاسفة لا يجعلون العدد من الموجودات البعلية بل من الاعتبارات الذهنية وان خلاف المتكلمين اياهم واجع الى فهم الوجود الذهني وبها يتوهم اندفاع البحث لكن استدلالهم على وجود العدد يدل على ادعائهم الوجود الخارجي كما سيوضح لك مما سيجي على ان كلامه يدل على جعلهم العدد الذي هو مجموع الوحدات من الاعراض واتهم اعتبروا فيها الوجود الخارجي فاطلع بين هذه الاقوال وبين الحكم بعمدية الوحدة الذي تكب فيه العبرات وسيجيء لهذا الكلام تنقح ان شاء الله تعالى (قوله وعرفوه أيضاً بأنه هيئة تحصل للجسم الخ) قال الامام في المباحث المشرقة زعم بعضهم ان الابن ليس عبارة عن حصول الجسم في مكانه بل عن هيئة تتم بالنسبة الى المكان وهذا ضعيف لان تلك الهيئة اما ان تكون أمراً لسياً وأما ان لا تكون فان لم تكن أمراً لسياً وقد بينا في حصر عدد القولات ان الاعراض التي لا تكون لسية فهي اما كليات أو كنييات فيلزم ان يكون الابن اما كياً أو

يقال (الايين (لكونه) وحصوله (في) مابليس حقيقيا من أمكنته (مثل الدار أو البلد) أو
 الاقليم أو المعمورة أو غير المعمورة أو غير ذلك (بجائزا) أي قولاً بجائزاً فان كل واحد منها
 يقع في جواب اين هو (الثاني متى وهو الحصول) أو الهيئة التابعة للحصول (في الزمان أو
 طرفه) وهو الآن (كالخروف الآتية) الحاصلة دفعة مثل الثاء والطاء ويتقسم المني كالايين
 الى حقيقي كاليوم للصوم وغير حقيقي كالاسبوع والشهر والسنة لما وقع في بعض أجزائها فانه
 يجوز أن يجاب بها للسؤال بمتى الا ان الزمان في المني الحقيقي يجوز ان يشترك فيه كثيرون
 بخلاف المكان في الاين الحقيقي (الثالث الوضع وهو هيئة تعرض للشيء) أي للجسم (بسبب
 نسبة أجزائه بعضها الى بعض) بالتقرب والبعد والمحاذاة وغيرها (و) بسبب نسبة أجزائه
 (الى الامور الخارجة) عن ذلك الشيء كوقوع بعضها نحو السماء مثلاً وبعضها نحو الارض
 واذا جعل الوضع هيئة معلولة لتسببتين مما (فالقيام والاستلقاء وضمان) متبايران (لاختلاف

(قوله أو الهيئة التابعة) على اختلاف بينهم

(قوله الحاصلة دفعة) وهي التي لا يمكن تمديدها أسلاً قائماً لا توجد إلا في آخر زمان حبس النفس
 كما في لحظة ميت وفرط وولد أو في أوله كما في لحظة تراب وطرب ودور أو في وسطهما كما اذا وقعت هذه
 الصوائت في أوساط الكلمات فهي بالنسبة الى الصوت كالنقطة والآن بالنسبة الى الخط والزمان كذا ذكر
 الشارح قدس سره في مباحث الحرف فلا اشكال في تركب اللفاظ مع انها زمانية عن الحروف الآتية
 على ما وهم

[قوله يجوز ان يشترك فيه كثيرون] بناء على ان ظرفية الزمان لشيء ليس الا مقارنته اياه

(قوله بسبب نسبة أجزائه) سواء كانت الاجزاء بالفعل أو بالقوة

(قوله واذا جعل الوضع الخ) اتفقوا على ان الوضع هيئة بسيطة معلولة للتسببتين وليس مركباً منهما
 اذ التلبس فيما بين الاجزاء او فيما بينها وبين الامور الخارجة ليس الا التقرب والبعد والمحاذاة والجواردة
 والتماس وليس القيام والتعود نفس تلك النسب ولا مركباً من الهيئتين الحاصلتين من نيتك التلبس اذ
 لا دليل على وجودها في القيام مثلاً فضلاً عن تركبهما فهو هيئة وحدانية معلولة لها فتدبر قائم ما زال
 في الاقدام واعلم انه حرف الامام الوضع في المباحث المتشرقية بانه هيئة تحصل للجسم بسبب نسبة بعض
 أجزائه الى بعض نسبة تخالف الاجزاء لاجلها بالقياس الى الجهات كالموازاة والانحراف ولا تخالف بين

كيفية وهو باطل وأما ان كان أمراً لشيء فذلك النسبة ليست الى شيء آخر بل هي النسبة الى المكان
 بالحصول فيه وذلك هو المطلوب وأيضاً التلبس الى المكان بالحصول فيه أمر معلوم فن ادعى أمراً آخر
 فلا بد ان يفيد تصويره ثم يقيم الحجة على ثبوته

نسبة الاجزاء) فيها (الى الخارج) ولو لم يعتبر في ماهية الوضع نسبة الاجزاء الى الامور
الخارجية بل اكتفى فيها بالنسبة فيما بين الاجزاء وحدها لزم أن يكون القيام بعينه
الاشتراك لان القيام اذا قلب بحيث لا تتغير النسبة فيما بين اجزائه كانت الهيئة المتولدة لهذه
النسبة وحدها راية بشخصها فيكون وضع الاشتراك وضع القيام بعينه لا بقال اللازم مما
ذكرتم اشتراكهما في معنى الوضع الذي هو جنسهما بخز أن يفترقا بالفصل الحاصل من
النسبة الخارجية لانا نقول الجنس والفصل يتحدان وجودا وجعلنا فكيف يتصوران حصّة
من الجنس قارنت فصلا ثم فارقت الى فصل آخر فالحق اخذ اعتبار النسبتين في ماهية
الوضع (الرابع الملك) ويسمى الجدة أيضاً (وهو هيئة تعرض للشيء بسبب ما يحيط به
وينقل بانتقاله وهذا) القيد الاخير اعني انتقال المحيط بانتقال المحيط (بناز) الملك (عن
المكان) أي الاين المتعلق به فانه وان كان هيئة عارضة للشيء بسبب المكان المحيط به الا
ان المكان لا ينتقل بانتقال الممكن (سواء كان) ذلك المحيط أمراً (طبيعياً) خلقياً (كلاهاب)
للهره مثلاً (أولاً) يكون طبيعياً (و) سواء كان (محيطاً بالكل كالنوب) الشامل لجميع البدن

التعريفين وان كان ظاهر هذا التعريف مشعراً بأنه معلول لنسبة الاجزاء فيما بينها لانه يرفقه النسبة بكونها
موجبة لتغالها بالنسبة الى الجهات وذلك لا يحصل الا بعد اعتبار النسبة الى الامور الخارجية أيضاً الا
انه في التعريف المشهور جعل معلولاً لمجموع النسبتين وفيما ذكره الامام معلولاً للنسبة للمقيدة
(قوله ويسمى الجدة) بمعنى الغناء

[قوله وهو هيئة تعرض الخ] في المباحث المشرقية انه عبارة عن نسبة الجسم الى حاضره أو بعينه
وينقل بانتقاله فحسن النسبة والحق انه تمام والمعاد انه أمر نسبي حاصل في الجسم بسبب أمر حاضره
لان نسبة المحصورة ونسبة الحاصرية مستويتان فعمل احدهما مقولة دون الاخرى تحكم والوجدان
أيضاً شاهد بان التعميم مثلاً حالة حاصلة بسبب الاطالة المحصورة لا تحسن اطالة الهامة

(قوله بحيث لا تتغير النسبة فيما بين اجزائه) وأما كون الاجزاء التحتانية في القيام فوق الاجزاء
التوقائية فيه في الاشتراك فراجع الى اعتبار نسبة الاجزاء الى الامور الخارجية لان فوقيتها عبارة
عن قربها من المحيط

(قوله ويسمى الجدة) الجدة في اللغة الغناء فيناسب ذلك

(قوله لا ينتقل بانتقاله) قيل المراد انه لا ينتقل بانتقاله كلياً كيلا ينتفض بالزق المتفوخ
فان سطحه الباطن مكان الهواء الداخل فيه وينقل بانتقاله كما اذا سكن تحت الماء ثم غلى وسيأتي الكلام
على مثله في بحث المكان

(أو) محيطاً (بالمض كالتام) والعمامة والخف والقبع وغيرها (الخامس الاضافة رسم
النسبة المتكررة أي نسبة تعقل بالقياس الى نسبة) أخرى معقولة أيضاً بالقياس الى الابل
(الابوة فلها نسبة تعقل بالقياس الى البنوة وانها) أي البنوة أيضاً (نسبة) تعقل بالقياس
الى الابوة فالاضافة أخمس من مطلق النسبة (فاذا نسبنا المكان الى ذات المتمكن حصل)
للمتمكن باعتبار الحصول فيه (هيئة هي الابن واذا نسبناه الى) المتمكن باعتبار (كونه
ذا مكان كانت) الحاصل (مضافاً) لان لفظ المكان يتضمن نسبة معقولة بالقياس
الى نسبة أخرى هي كون الشيء ذا مكان أي متمكناً فيه فالمكانية والممكنية من مقولة الاضافة
وحصول الشيء في المكان نسبة تعقل بين ذاتي الشيء والمكان لا نسبة معقولة بالقياس الى نسبة
أخرى فليس من هذه المقولة (وبهذا) الذي صورناه لك (بمذكرك الفرق بين النسبة) التي
ليست من المضاف (و) بين (المضاف فاعمله وتحققه في سائر النسب فانه مما قد طول فيه)
الكلام (وحاصله ما قلناه السادس أن يفعل وهو التأثير كالمسخن ما دام يسخن) فان له ما
دام يسخن حالة غير قارة عي التأثير التسخيني الذي هو من مقولة أن يفعل (فهو) يعني أن
يفعل (اذر، غير ما هو مبدأ للسخونة) أي المسخن (لانه يبقى بعد التسخين) الذي لا يقا
لمقولة أن يفعل بعده وربما كان ذلك المبدأ جوهرراً (السابع أن يفعل وهو التأثير كالمسخن

[قوله فالاضافة الخ] خمس الاضافة بالذكر مع ان جميع المقولات كذلك خلفاء الحكم فيها

[قوله الى ذات المتمكن] أي مع فعله للظن عن وصف المتمكن

[قوله بني ان يفعل الخ] المطابق لسياق الكلام ان يفسر الضمير بالتسخين المستفاد من التبيين الا
انه لما كان الحكم يكون التسخين مقابراً للمسخن بدسياً لا يليق ان يذكر في العلوم فضلاً عن ان يصرح
على كون مقولة الفعل متباعدة فتنزه بان يفعل وهو وان كان نفس التسخين الا ان الحكم يختلف
باختلاف العنوان

(قوله أي المسخن) إشارة الى ان المراد بالمبدأ الفاعل لا ما يتوقف عليه السخونة لكونها موقوفة

على ان يفعل

(قوله لأبوة مقولة ان يفعل بعده) وهو الحصة المتحققة في ضد التسخين

(قوله كالمسخن ما دام يسخن) قد تقرر في موضعه ان المثل به لا يجب ان يكون مدخول الفعل

بل يكفي ان يستند ما في حوزها فلا مسحة في تنبيل مقولة ان يفعل بقوله كالمسخن ما دام يسخن ولا

في تنبيل مقولة ان يفعل بقوله كالمسخن

ما دام يتسخن) فان له حيثة حالة غير قارة هي التأثير التسخيني الذي هو من مقولة أن يفعل
(فهو) يعني أن يفعل (اذن غير السخونة بقائها بدمه) أي بدم التسخين الذي لا بقاء لمقولة
أن يفعل بدمه بل السخونة أمر قار من مقولة الكيف وكذلك الاحتراق القار في الثوب
والقطع المستقر في الخشب (وغير استمداده لها) أي غير استمداده للتسخين للسخونة (لثبوته قبله)
أي قبل التسخين الذي هو من مقولة أن يفعل بل ذلك الاستمداد من مقولة الكيف
أيضا ولما كانت هاتان المقولتان أمرين متجددين غير قارين اختير لهما أن يفعل وأن يفعل
دون الفعل والانفعال (بل الوحدة والنقطة خارجية عنها) أي عن المقولات التسع (فبط
المصدر فقالوا لا نسلم أنها عرضان اذ لا وجود لهما في الخارج (وان سلمنا) أنها عرضان
موجودان (فنحن لم نحصر الاعراض) بأسرها (فيها) أي في التسع على معنى أن كل
ما هو عرض فهو مندرج تحتها غير خارج عنها حتى يرد علينا أن هناك عرضا خارجا عنها
(بل) حصرتنا فيها (المقولات وهي الاجناس العالية) على معنى أن كل ما هو جنس عال
للاعراض فهو احدى هذه التسع (فلا تردان) أي الوحدة والنقطة علينا (الا اذا أثبت
أن كلا منهما مقول على ما تحته قول الجنس وتحت اجناس ولا يتدرج فيما ذكرنا) حتى
يثبت أنها جنسان عالين للاعراض خارجان عن التسع فيبطل بهما حصر الاجناس العالية
فيها (ولم يثبت شيء منها) أي من هذه الامور الثلاثة لجواز أن يكون قولها على ما تحتها

[قوله فهو] أي أن يفعل حال هذه العبارة كحال السابقة

[قوله وكذلك الاحتراق القار في الثوب] أي الثابت في الثوب فانه باق بعد الاحتراق المتجدد الذي

هو من مقولة أن يفعل

(قوله أن يفعل وان يفعل) الدالان على التجدد

(قوله دون الفعل والانفعال) قائما قد يستعملان بمعنى الاثر الحاصل بالتأثير والتأثر

[قوله اذ لا وجود لهما] كما ذهب اليه البعض وان كان مخالفاً له ولجمهور الحكماء ولذا قالوا وان سلمنا

[قوله اذ لا وجود لهما في الخارج] قد أشرنا آخفاً الى ان الوحدة موجودة عند الحكماء والمشهور
من مذهب الحكماء ان النقطة أيضاً موجودة فلارخيه لهذا الجواب الذي لان الكلام على مذهب الحكماء
(قوله ولا يتدرج فيما ذكرنا حتى يثبت أنها جنسان عالين) فان قلت يشمل ان لا يتدرج فيما
ذكر ولكن يتدرج تحت مقولة أخرى فلا يثبت بمجرد ما ذكر كونها جنسين عالين قلت بني الكلام
على تقدير عدم اندراجها تحت مقولة سوى التسع فانداسكت عنه وتعرض لما يقبل التسع

قولا عرضيا وأن يكون ماتحتها اشخاصا متفقة الحقيقة أو أنواعا حقيقية لا أجناسا وأن يندرجا في مقولة الكيف كما ذكر في الباحث المشرقة لأن كلا منهما عرض لا يتوقف تصوره على تصور أمر خارج عن حامله ولا يقتضى تسمة ولا نسبة في أجزاء الحامل وأما ادراجهما في مقولة الكم على ما زعمه قوم فباطل لأن الكم هو الذى يقبل القسمة لذاته بخلافهما (واعلم) أن دعوى انحصار المقولات المرضية في الامور التسعة يشتمل على مقامين أحدهما أن هذه التسعة أجناس عالية والثانى أنه ليس للاغراض جنس عال سواها وليس شيء من هذين المقامين يقيقى وذلك (أنه لم يثبت كون كل واحد من التسعة جنسا لما تحته لجواز أن يكون ماتحته أموراً مختلفة بالحقيقة وهو عارض لها) فيكون حينئذ عرضا عاما لا جنسا (ولا كونها) أى ولم يثبت أيضاً كون هذه بالتسعة على تقدير

(قوله قولا عرضياً) فلا يكونان ذاتين فضلا عن الجسمية

(قوله اشخاصاً متفقة الحقيقة) فيكونان نوعين حقيقيين

(قوله لا أجناساً) فلا يكونان عالين

(قوله وان يندرجا في مقولة الكيف) بناء على عدم قيد اللاقسمة فيه وأما عدم ادراجهما في شيء من أقسامه أعنى الكيفيات المحسوسة والنفسانية والخصصة والاستعدادية فعلى تقدير ثبوتها إنما يبطل ذلك الانحصار لادخولها في الكيف

(قوله وأما ادراجهما الخ) في الشفاء بعضها يحمل المبدأ وإذا للمبدأ مقولة واحدة وتقول أن الوحدة من جهة الكم وأن الواحد في العدد والمعد وكذا التنطية في الخط والخط كالأخرى طريق الحق في هذا أن ينظر فإن كان رسم الكمية رسماً يقال على الوحدة والنقطة وكان القول مع ذلك ذاتياً وجزءاً لكل واحد منهما فالكمية جنس لهما كما مبدين أو لم يكونا وإن كان لا يقال أو يقال قولا غير ذاتي فليست الكمية جنسا لهما

(قوله وهو عارض لها) لم يقله وهو مشترك لفظي لبعده

(قوله وان يندرجا في مقولة الكيف) اعتبار قيد لا قسمة في تعريف الكيف كما هو المشهور وتقسيم الكيف الى أربعة أنواع يأتي ادراجهما له الا بعد التخصيص المستبعد

(قوله على تصور أمر خارج عن جانه) انتبادر من قولهم لا يتوقف تصوره على تصور أمر خارج أنه لا يتوقف على تصور أمر خارج عن نفس هذا العرض لكن لما توقف تصور الوحدة على تصور موضوعها وكان المقصود ادراجها في تعريف الكيف اعتبر بعضهم الخروج عن حامله بمعنى الموضوع واعلم ان ليس المراد من الخروج عن الحامل ان لا يكون نفسه ولا جزءاً منه كما يتبادر بل وان لا يكون

جنسيتها (أجناسا عالية لجواز أن يكون ما تحتها أنواعا حقيقية فيكون) كل واحد منها حينئذ (جنسا مفردا) لا عاليا (أو) أن (يكون) اثنين منها أو أكثر داخل تحت جنس آخر (فيكون) ذلك الداخل تحت الجنس الآخر (جنسا متوسطا) ان كان ما تحته أجناسا (أو) جنسا (سافلا) ان كان ما تحته أنواعا حقيقية فظهر أنه لم يثبت المقام الاول بل نقول لم يتعد أحد منهم لاثباته أصلا (ولا الحصر) أى ولم يثبت أيضا الحصر الذي هو المقام الثاني (لجواز مقولة أخرى) أى جنس عال للاعراض مغاير للتسعة المذكورة (وقد احتج ابن سينا على الحصر بما خلاصته أنه) أى المرض (ينقسم) انقساماً دائراً بين النفي والاثبات (الى كم وكيف ونسبة كإم) من أن المرض اما أن يقتضي لذاته القسمه أولا والثاني اما أن يقتضي لذاته النسبة أولا فهذه أقسام ثلاثة لا يخرج للمرض عنها (وغيرها الجواهر) فأنحصر أقسام الوجود الممكن في أربعة وعلى هذا (فالنسبة اما الأجزاء) أى لأجزاء موضوعها بعضها الى بعض (وهو الوضع أولا) تكون النسبة بين أجزاء موضوعها بل

[قوله لا عاليا] إشارة الى أن المقصود من كونه مفردا نفي كونه عاليا فلا يرد جواز أن لا يكون فوقه جنسا فلا يكون مفردا

[قوله أو يكون اثنين الخ] ادخول واحد منها تحت جنس بوجب كونه جنسا متوسطا أو سافلا إلا أنه تعرض للدخول اثنين أو أكثر بناء على ما ذهب اليه بعض المصنفين من أنه لا بد للجنس من كونه مقولا على كثيرين بالفعل ونحو انحصاره في نوع واحد كما في شرحه للمصنف

[قوله لا يخرج للمرض عنها] لكونها دائرة بين النفي والاثبات والتعاريف الحاصلة من القسمه مساوية للأقسام كالإيجاف

[قوله وغيرها الجواهر] هذه المقدمة مستدركة في بيان حصر المرض في تسعة وإن ما ذكره الشيخ في اثباته لبيان حصر الوجود في مقولات عشر

(قوله أى لأجزاء موضوعها الخ) هذا هو النطاق لما في الشفاء وأن كان عبارة المتن يحتل نسبة

حالاته أيضا صرح به في المباحث المشرقية أيضا حيث قال المصنف في السكيف ان لا يلزم من تصور تصور شئ خارج عن محله ما يلزم من تصور تصور غيره أو تصور ما يوجد في محله فهو من السكيف فالوحدة والتسعة من السكيف لأن الوحدة لا يلزم من تصورها ألا تصور ورعها أو تصور حال من أحول عليها وكذا القول في النقطه انتهى كلامه

(قوله فيكون جنسا مفردا) هذا على تقدير ان لا يكون فوقه جنس وقد يقال المراد هنا من كونها عالية ان لا جنس فوقها فيجوز أن يكون بعضها أجناسا مفردة

(قوله أى لأجزاء موضوعها) عبارة لثاني تحت نسبة الأجزاء الى الامور الخارجية أيضا لسكن

لجميعه الى امر خارج عنه (وهي) أي هذه النسبة (أما الى كم فان كان) ذلك الكم (قارا)
لجواز اجتماع أجزائه مما (فان اتفعل) ذلك الكم القار (به) أي بالتقال موضوع النسبة
(فهو الملك ولا فهو الاين وان كان) ذلك الكم (غير قار فهو متى وأما الى النسبة فالاضاف)
لان النسبة حينئذ متكررة (وأما الى كيف ولا اتفعل) النسبة الى الكيف (الا بأن يكون)
منه غيره وهو أن يفعل أو يكون (هو من غيره وهو أن يفعل وأما الى الجوهر وهو
لا يقبل النسبة لذاته بل لعارض من عوارضه (ولا يخرج) ذلك العارض (مما ذكرنا)
من الاعراض الثلاثة فالتسبة الى الجوهر تكون واجبة الى النسب المذكورة لا سيما برأسه
فانحصرت للممكنات الموجودة في عشر مقولات والاعراض في تسع منها (والاعتراض)
على ما ذكر في هذا الحصر (أنا لا نسلم أن النسبة الى الكم) القار (تكون بالاحاطة) فقط

الاجزاء فيها بينهما الى الامور الخارجية

(قوله لان النسبة حينئذ متكررة) فيه أن اعتبار النسبة الى نسبة أخرى لا يقتضي اعتبار النسبة
الثانية بالقياس الى الاولى حتى تتكرر النسبة ولا يرد هذا على عبارة الشيخ فانه قال وأما الذي يوجب
نسبة فاما أن يوجب نسبة يحمل الماهية معقولة بالقياس الى النسب اليه ويكون هناك انعكاس متشابه في
معنى النسبة وهذا هو الاضافة

(قوله بأن يكون منه غيره) أي يكون غير الكيف حاصلًا من الكيف كالحرارة والبرودة المؤثرتين
فيما يجاور الماء والتأثر

[قوله وهو] أي الكون المذكور

(قوله ويكون هو من غيره) أي يكون الكيف حاصلًا من غيره كالبرودة والحرارة الحاصلتين

فيما يجاور علمهما

(قوله لا يقبل النسبة لذاته) فان الجواهر لا تضاعفها لا يستحق أن يحمله لها أو لها نسبة بل انما يستحق

لامور ولاحوال فيها كذا في الشفاء

(قوله يكون بالاحاطة فقط) ولو سلم فالتسبة بالاحاطة غير منحصرة فيهما لان الشكل حيث احاطة

كم مقدر يمتد وليس شيئًا منهما

مذهب أبي علي اعتبار النسبة الواحدة في الوضع فلذا قسر عبارة المتن بما ذكر

(قوله وان كان غير قار فهو متى) فان قلت قد سبق ان النسبة في متى قد يكون الى طرف الزمان

أعني الآن كما في الحروف الآتية وقد خرجت عن قسم الشيخ فانوجهه قلت النسبة الى طرف الزمان

نسبة الى زمان بواسطة

(حتى تنحصر في الابن والملك) بل قد تكون النسبة الى الكم التقار بوجه آخر (كالماسة)
بين سطحى جسمين (والمطابقة) التي هي الاتحاد في الاطراف (وايضاً فاعتبرت في
الوضع نسبة الاجزاء الى الاجزاء والى الخارج) كما مر (فقد جاء التركيب وأنه يوجب
تكثر الاقسام) اذ يجوز حينئذ أن يعتبر التركيب بين النسبة الى الكم والنسبة الى الكيف
مثلاً فيكون قسماً خارجاً عن الاقسام المذكورة (وايضاً فيق) من الاقسام الممكنة (النسبة
الى العدد) الذي هو الكم للفصل (ولابرهان على انتفاءه) أي انتفاء هذا القسم (وايضاً
فالنسبة الى الزمان) الذي هو كم متصل غير فار (لايتين أن تكون متى) اذ لا يجب أن

(قوله فاعتبرت) على سيفة المجهول بقرينة قوله كما مر يعني أن القوم اعتبروا في الوضع للستين مما
والمقصود بيان الحصر في الاقسام التسعة التي قررهما القوم لانتسيم ابتداء وبيان الحصر في أقسامه فلا
يرد أن الشيخ لم يعتبر النسبة الى الامور الخارجية في الوضع واعتبار غيره لا يصير حجة عليه فلا يلزم
تكثر الاقسام واعلم أن الشيخ قل أولاً وجه الحصر من القداه قدل العرض اما أن يكون مستقراً في
موضوعه وارد عليه بسبب غيره من خارج ولا محتاجاً الى النسبة الى ذلك الخارج وهو اقسام ثلاثة كمية
وكيفية ووضع الخ ثم قال في وجه الحصر الذي أحده ان كل عرض لا يخلو اما أن يحوج تصوره الى
تصور شيء خارج عن الموضوع أولاً ويحوج والذي لا يحوج الى ذلك على ذلك ثلاثة اقسام اما أن يكون لم يحوج
الى ذلك فقد يحوج الى وقوع نسبة في أشياء هي فيه ليست خارجة عنه واما أن لا يحوج الى ذلك بالنسبة
والتي لا يحوج الى ذلك لهذه الخارجية تجعل الموضوع متقماً بوجه ما حتى يكون له أجزاء لبعضها بعض
حال متغايرة في النسبة وذلك هو مقولة الوضع اذ هو نسبة أجزاء الجسم بعضها الى بعضها وان كل واحد
مها أين هو من الكل الخ ولا يخفى انه ليس على شيء من هذين الوجهين اعتبار النسبة الى الامور
الخارجية في الوضع ولعل اعتبارها كما أراد المتأخرون لئلا يكون القيام عين الانعكاس لكن اللازم من
عدم اعتبارها هو اتحادها في الجنس لافي النوع فيجوز أن يختلف بالفصول المقومة وما ذكره الشارح
قدس سره سابقاً من أن الجنس والفصل متحدان وجوداً وجمالاً فكيف يتصور أن حصة من الجنس
قارت فصلاً ثم فارقت الى فصل آخر اما يرد لوقيل ان النسبة الى الامور الخارجية فصل والنسبة بين
الاجزاء جنس بل قول ان الجزء الذهني المأخوذ من النسبة الى الامور الخارجية فصل لجزء الذهني
المأخوذ من النسبة بين الامور الداخلة كالحيوان المأخوذ من البدن والناطق المأخوذ من الصورة
التوحيية لبعد مفارقتها لا ينفى تلك الحصة من الجنس بل تنضم وانما تبقى النسبة في الاجزاء التي هي مبدأ
لحصة أخرى من الوضع وبإقرارها النسبة الى الامور الخارجية التي هي مبدأ لفصل آخر

[قوله وايضاً فاعتبرت في الوضع الخ] أي على المذهب المختار الذي أثبت بالدليل فيما سبق وان ذهب
أبو علي الى خلافه كما أشير اليه الآن

تكون تلك النسبة بالحصول فيه حتى تكون متى (فان للحركة) التي كان الزمان مقسما لها
(والجسم) الذي هو محل تلك الحركة (نسبة الى الزمان وليس) انساب شيء منهما الى
الزمان (لحصوله فيه وأيضا لانتم ان النسبة الى الكيف لا تغفل الالبته من غيره أو منه غيره
وما للدليل عليه) بل قد تكون تلك النسبة بالمشابهة واذا جاز أن تكون النسبة اليه على وجه
آخر لم تكن منحصرة في ان يفعل وان يفعل على ان انحصارها بين القولين في النسبة الى
الكيف منظور فيه (وأيضا فالنسبة الى) ذات (الجوهر مقولة كالحصول فيه) أعني حلول
الاعراض في ذات الجوهر (وكون الحيز حيزا له وهو غير حصوله في الحيز) لان حصوله
فيه نسبة له الى حيزه وكونه حيزا له نسبة للحيز اليه (وبالجملة فليس) ابتداء ما ببدئيه من
الاقسام (ضروريا وأنتم مطالبون بالحجة) عليه (ولو قيل استقر أنا الوجود فها وجدنا)
شيئا هو جنس عال للموجودات الممكنة (غير ذلك) الذي ذكره (كان هذا التقسيم ضائعا
ووجب الرجوع أثر ذي أثر) أي قبل كل شيء (الى الاستقراء وطرح مؤنة هذه المقدمات)

[قوله هاتين] أي القمل والاقمال

(قوله وبالجملة الخ) في الشفاء بمد بيان وجه الحصر الذي مر لهذا ضرب من التفریب يتكلف
لأشمن محته ومجاريته لامتحن القانون الا انه أقرب ما حضر في هذا الوقت ويمكن أن يرام فيه وجوه
أخرى ويتكلف ولو رأيت في ذلك فائدة أو حجة حقيقية لا وجبت ان أقسم قسمة غيب هذه يكون أقرب
من هذا ويمكن التفریب والاقترب اذا لم يبلغنا الحق نفسه فهما بعيدان هذا كلامه ولا ينبغي انه صريح ان
ليس المقصود الا مجرد الضبط عن الانتشار مع الاعتراف بعدم شأن صحت فلا اعتراض على ما قاله
خارج عن الانصاف

[قوله أثر ذي أثر] في القاموس أثر أو أثر أو أثر ذي أثر أي قبل كل شيء وفي الاساس أي أولا

(قوله منظور فيه) لم يجوز ان يحصل بالنسبة الى مقولة أخرى كذا قل عن الشارح وأما ما قيل
من أن مبدأ الثاني قد يكون جوهر أو كاسف حينئذ يكون النسبة الى الجوهر قائما يتم اذا ثبت ان المبدأ
ذات الجوهر لا بواسطة كيفية

(قوله أثر ذي أثر أي قبل كل شيء) أثر اسم فاعل مضاف الى مفعوله والاثير هنا يعني المصدر
أي أثر أو فلا ذاتية أي مأثورا غائرا أو يحمل ان يكون الاثير يعني الفعول ويكون من باب اشافة المسمى
الى اسمه أي فعلا صاحب اسم الاثير وبهذا تبين ان قول الشارح قبل كل شيء حاصل المعنى بالنظر الى
المقام اذا قلتم المختار ههنا هو الرجوع الى الاستقراء قبل ادعاء الحصر المعنى والاحتجاج عليه

العلوية (وان أراد) ابن سينا بما ذكره (الاشاد الى كيفية الاستقراء فلا بأس فان فيه) أي
 فيأذ كره (تقريباً الى الضبط) الجامع للمنتشر (وتبعيداً عن الخطب) الناشئ من الانتشار
 وأعلم ان انحصار الممكنات في هذه المقولات من المشهورات فيما بينهم وهم معترفون بأنه
 لا سبيل لهم اليه سوى الاستقراء الذي لا يفيد الاظنا ضعيفاً ولذلك خالفه بعضهم فحصل
 المقولات أربعا الجوهر والسكن والكيف والنسبة الشاملة للسبعة الباقية وبعضهم جعلها خمسة
 فعد الحركة مقولة برأسها وقال الرض ان لم يكن قاراً فهو الحركة وان كان قاراً فلما ان
 لا يعقل الامع التأثير فهو النسبة والاضافة أو يعقل بدون الغير وحينئذ اما ان يقتضى لذاته
 التقسمة فهو الحكم أو لا فهو الكيف وقد صرحوا بأن المقولات أجناس عالية للموجودات
 وان المفهومات الاعتبارية من الامور العامة وغيرها سواء كانت ثبوتية أو عدمية كالوجود
 والثبوتية والامكان والعمي والجهل ليست مندرجة فيها وكذلك مفهومات المشتقات نحو
 الابيض والاسود خارجة عنها لانها أجناس لماهيات لها وحدة نوعية مثل السواد والبياض
 والانسان والفرس وكون الشيء ذا بياض لا يتحصل به ماهية نوعية قالوا واما الحركة فالحق انها

(قوله ان لم يكن قاراً) أي لذاته فيخرج الزمان لان عدم قاربه بواسطة كونه مقداراً له والافعال والانفعال
 اما داخلان على ماصرح به البعض أو عدم قاريتها لمقارنة الزمان المقارن للحركة
 (قوله لا يحصل به ماهية نوعية) لكون التركيب من النوع ومن العرض القائم به اعتبارياً لتمييز كل
 منهما في الوجود

(قوله لا يفيد الاظنا ضعيفاً) الاستقراء الناقص انما يفيد الثبوت قبل الفوز بقسم آخر وأما اذا وجد
 قسم آخر كما في نحن فيه فلا يفيد أصلاً اللهم الا ان يتم الحجة على انتفاء ماس من الاقسام ويمكن ان يكون
 مراده سوى الاستقراء الذي لا يفيد بحسب نوعه الاظنا ضعيفاً وهو الاستقراء الناقص فجعلته الموصول
 مع الصلة صفة للاستقراء قائم مقام الناقص فتأمل

(قوله وللنسبة الشاملة للسبعة الباقية) فالنسبة على هذا جنس للسبعة وأما على تقدير انحصار المقولات
 في التسع فهي عرض عام للمقولات السبع

(قوله ان لم يكن قاراً فهو الحركة) فالزمان على تقدير وجوده وكذا ان يتبدل وان يتغير داخل
 في الحركة على هذا المذهب ولا يكون الزمان من أقسام الحكم فلا يصح عن اختار هذا التقسيم ان يقسم
 الحكم الى الثابت وغيره

(قوله فالحق انها من مقولة ان يتغير) كما يظهر من قولنا حركت الشيء فتحرك وقد يقال الحركة

من مقولة أن ينفلج وذهب بعضهم الى أن مقولتي الفعل والانفعال اعتبارتان فلا تندرج الحركة فيهما (المقصد الرابع) في إثبات المرض لم ينكر وجوده الا ابن كيسان (الاصم فانه ذهب الى ان العالم كله جواهر فالحرارة والبرودة والالوان والضوء مثلا عنده ليست عرضا بل جوهر (والقاتلون به) أي بوجود المرض (اتفقوا على أنه لا يقوم بنفسه الا شريطة) قليلة لا يبالى بشأنهم (كأبي الهذيل) الخلاف ومن تبعه من البصريين فانه جوز ارادة عرضية تحدث لافي محل وجعل الباري تعالى مريدا بها أي بتلك الارادة (والضرورة كافية لنا في) هذين (المقامين) فانا ندرك الاعراض من الالوان والاضواء والاصوات والطعوم والروائح والحرارة والبرودة وغيرها بحواسنا ولا نشك في أنها عمالا يجوز قيامها بنفسها ودعوى كون الارادة قائمة بنفسها وكون الباري مريدا بها منع استواء نسبتها اليه والى غيره مكابرة صريحة (المقصد الخامس) في أن المرض لا ينتقل من محل الى محل (على قياسي انتقال الجسم من مكان الى مكان وهذا حكم قد اتفق العقلاء على صحته) فعند المتكلمين لان الانتقال انما يتصور في المتحيز (وذلك لان الانتقال هو حصول الشيء في

(قوله من مقولة أن ينفلج) ان فسر بالخروج من القوة الى الفعل تدريجاً وان فسر بكال أول لما هو بالقوة من جهة ماهو بالقوة فن مقولة الكيف
(قوله فلا تندرج الحركة فيها) لكونها محسوسة
(قوله في إثبات المرض) أي في بيان نبوته وعقده وانه لا يجوز قيامه بنفسه الا انه تركه بقرينة قوله والضرورة كافية لنا في المقامين اختصارا وفي اشارة الى أن الحكم ضروري يجوز جملة من المفسرين اذا كان في خلاف ردا للخالقين وأخذوا الضع المقامين
(قوله ارادة عرضية) لا يقال انه لا يقول بعرضيتها لانا نقول قد مر ان امتناع القول بالعرضية لا يجدي قفعا بعد القول بكونها سفة حادثة فان حقيقة العرض هي السفة الحادثة وفيه انه يشترط في العرضية القيام أيضا ولا قيام هنا فالسفة الحادثة عنده أعم من العرض فتدبر
(قوله مع استواء نسبتها اليه والى غيره) هذا متنوعة عنده فانه سفة له تعالى عنده ولذا يوجب الحكم له دون غيره

ان فسر بالخروج من القوة الى الفعل على سبيل التدرج فهي من مقولة لافعال وان فسرت بالنوسط فهي من مقولة الاضافة فبان فسرت بقطع المسافة فهي من مقولة الفعل وان فسرت بالكون في آئين في مكانين أو الكون الاول في الحيز الثاني فهي من مقولة الاين
(قوله لان الانتقال انما يتصور في المتحيز) أي بلذات والمراد بالحصول المذكور في تفسير الانتقال

حينئذ بعد ان كان في حيز آخر وهذا المعنى لا يتحقق الا في التحيز والعرض ليس بمتحيز (وفيه نظر فان ذلك) لا انتقال للمفسر بما ذكر (هو انتقال الجوهر) من مكان الى آخر (واما انتقال المرض) الذي كلامنا فيه (فهو ان يقوم عرض بعينه بعمل بعد قيامه بعمل آخر) وليس هذا مما لا يصور في المرض بل لا بد لثبته عنه من برهان لا يقال هو حال الانتقال اما في الحل الاول او الثاني وكلاهما باطل لان كونه في الحل الاول استقرار فيه متقدم على الانتقال عنه وكونه في الحل الثاني ثبوت فيه متأخر عن الانتقال اليه واما في محل آخر ويمود الكلام الى انتقاله الى هذا الحل ويلزم ذلك المحذور لانا نقول لانا نجاز أن يكون انتقال المرض دفنيا لا تدريجيا فيكون أن مفارقه عن محله هو أن مقارنته لمحل آخر (واما عند

(قوله وأما انتقال المرض الذي الخ) أي الانتقال الحال على المرض

(قوله وأما في محل آخر الخ) يعني في حال الانتقال في محل سوى الحل السابق عليه والحل المتأخر عنه وقع الانتقال فيه

(قوله ويمود الكلام الخ) بأن يقال حال الانتقال الى هذا الحل اما في الحل الاول وهو سابق أو في هذا الحل وهو متأخر عنه ولا يمكن ان يقال أنه في محل آخر سوى هذا الحل فإنه يلزم وجود محل غير متتابع حال الانتقال من محل الى محل

(قوله جاز أن يكون الخ) يعني يجوز ان يكون الكون في الحل الاول في آن والكون في الحل الثاني في آن فان يكون ان مفارقه من الحل هو ان مقارنته مع الحل الثاني فيصح الانتقال على العرض من غير لزوم وجوده بدون الحل وهكذا الحال في انتقال الجسم من مكان الى آخر على طريقة التشككين فان الحركة عندهم ليس الا كون ثان في مكان ثان وأما طريقة الحكماء فيسبغون بيانه من انها أسرها متصل واحد غير قار الذات منطبقة على المسافة التي هي قابلة لاضافات غير متتابعة بين كل حدين بفرض منها مسافة فلا يلزم وجود الجسم من غير حين الانتقال من حيز الى حيز عندهم أيضاً

هو الحصول بالذات أيضاً فلا يرد أنه لم لا يكفي التحيز التبعي

(قوله لانا نقول جاز ان يكون انتقال المرض دفنيا) وكذلك انتقال الجوهر عند المتكلمين لانهم لا يشترطون في الحركة ان يكون في مسافة بل اذا انتقل جزء من مكانه الى جزء آخر يلاقيه يتحقق الحركة ولذا قالوا ان الخروج عن الحيز الاول عين الدخول في الثاني كما سبغوا في مباحث الاكوان وأما عند الفلاسفة فانقول الجوهر تدريجى وهو حال الانتقال في المسافة كما استطاع على مذهبهم وما يرد عليهم ان شاء الله تعالى

الحكماء فلان تشخصه) أي تشخص المرض المعين (ليس لذاته) وماهيته ولا لقوازمها (والا انحصر نوعه في شخصه ولا لما يحل فيه والادار) لان حلوله في المرض يتوقف على تشخصه (ولا المنفصل) لا يكون حاله ولا مصلاه (لان نسبته الى الكل سواء) فكونه

[قوله وماهية] أشار بالعطف الى أن ليس المراد بالذات الماهية الشخصية وذلك ظاهر [قوله ولا لقوازمها] اما عطف على ماهيته فيكون إشارة الى أن المراد بقوله لذاته أهم من أن يكون

بلا واسطة أو عطف على لذاته قدره تعديا لانه قصودو القربة عموم الدليل

[قوله لان حلوله في المرض الخ] اذا معنى للحلول في المبهم والمقروض ان تشخص المرض بالحال من حيث حلوله فيه اذا لم يعتبر حنية الحلول كان تشخصه بأمر منفصل عنه فيتوقف تشخص المرض على حلول الحال وحلوله على تشخصه فيلزم الدور فاندفع ما قيل يجوز أن يكون تشخص كل من الحال والمرض بذات الآخر لا بتشخصه فلا دور بقي الكلام انهم قالوا ان تشخص كل من المهيولى والصورة بالآخر من غير لزوم الدور فما الفرق في الصورتين والجواب ان تشخص المهيولى بالصورة معناه ان المهيولى لاستعدادها الصورة المعنية اما لذاتها كما في هيوليات الافلاك أو بدب صورة سابعة كما في هيوليات العناصر علة قابلة للصورة المشخصة بمعنى انها لا تقبل لتغير تلك المعنية والذات في الظاهر الاعراض المكتشفة بها حين حلولها في تلك المهيولى من الشكل والوضع والابن وفي الحقيقة المبدأ النباض لها باقاة تلك الاعراض عليها والصورة المعنية لا من حيث انها هذه المعنية شريكه علة تشخص المهيولى بمعنى ان المبدأ النباض باقاة الصورة المعنية جعلها مشخصة فذات المهيولى بواسطة استعدادها الخاص سارت علة لتشخص الحال والصورة المعنية سارت علة لتشخص المهيولى وفيما نحن فيه لا يجوز ان يكون لمرض استعداد ذاتي به يقتضي الحال المعين يقتضي تشخصه لانه حينئذ يلزم انحصاره في شخص ولا ان يكون نوارد استعدادات متعاقبة لا الى بداية لان ذلك مختص بالمهيولى فيكون له محل له مدخل في تشخصه

(قوله ليس بذاته) أي ليس ذاته مقتضية لتشخصه اقتضاء تاما كما أشار اليه في المقصد الثاني عشر من المرحله الثامن

(قوله ولا لما يحل فيه والادار) فيه بحث اذ قد سبق في بحث التعيين ان تشخص المهيولى معاله عند التلاصق بالصورة الحالية فيه ومن هنا يظهر جواز تشخص المرض بما حل فيه والا فلا بد من الفرق والفرق بان المهيولى ليست بمقومة للصورة بخلاف محل المرض مما لا يجدي

(قوله لان حلوله في المرض يتوقف على تشخصه) قد يجاب بما أشرنا اليه في بحث التعيين من أن حلول شيء في المرض وان توقف على تشخصه لكن تشخصه ليس يتوقف على حلول ما حل فيه حتى يدور بل على ذاته وهذا بعينه وجه تجوزهم تشخص المهيولى بالصورة الحالية فيها كما مر وفيه ما أشرنا اليه هناك من أنه اذا لم يتوقف تشخص المحل على حلول الحل بل على ذاته كان هذا بالحقيقة تجوز استناده الى المنفصل فأنزل

علة لتشخيص هذا التردد دون غيره ترجيح بلا مرجح (فهو) أي تشخيصه (لعله) فالخاصل في الحل
الثاني هو (أخرى) أي تشخيص آخر غير التشخيص الذي كان حاصلًا في الحل الأول لأنه لما كان
لعله مدخل في تشخيصه لم يتصور مفارقتها عنه باقيًا تشخيصه بل يجب انتفاؤه حينئذ فلا يكون
الحاصل في الحل الآخر عين الذي عدم بل شخصًا آخر من نوعه (والانتقال) من محل إلى آخر
(لا يتصور إلا مع بقاء الهوية) للنتيجة من أحدهما إلى الآخر وإذا لاقاه للهوية ههنا فلا انتقال
أصلًا (وفي نظر لجواز أن يكون تشخيصه بهويته الخاصة ولا يلزم) حينئذ (انحصار النوع في
الشخص) إنما يلزم ذلك إذا كان تشخيصه بمأهيته وفيه بحث لأنه أن أريد بهويته الخاصة

(قوله لعله) أما بنفسه أو بما حل فيه فيكون للمحل مدخل فيه فلا يرد أن ههنا احتمالًا آخر
وهو أن يكون تشخيصه بما حل في محله كذا قيل وفيه أنه حينئذ يجوز الانتقال عليه لأن المحل
لادخل له في العملية إلا باعتبار الحلول لما هو علة لتشخيص العرض فيه وفي شرح للمقاصد في رد الاحتمال
المذكور أنا ننقل الكلام إلى تشخيص ذلك الأمر ورجع الأمر إلى الحل دفعا للدور والتسلسل وأورد
عليه أنه يجوز أن يحل في محل العرض على سبيل التعاقب أمور غير متناهية يكون كل سابق معدا
لتشخيص ومثله جائز عند الحكماء والجواب أن الكلام في العلة الفاعلية للتشخيص فيجب اجتماعها
(قوله لأنه لما كان لعله مدخل الخ) قيل يجوز أن يكون مدخلة الحل في تشخيصه من حيث أنه
محل ما لا محل معين فيجوز مفارقتها وفيه أن المحل المطلق كيف يوجب تشخيص العرض وأن أريد به
المحل المعين أي معين كان يلزم نواردها على سبيل البدل على معلول واحد تشخيصه أي تشخيص العرض
(قوله وفيه بحث الخ) حاصله أن الهوية تطلق على معان ثلاثة لا يصح أن يكون شيء منها علة لتشخيص

(قوله فهو أي تشخيصه لعله) يعني إذا لم يكن الاقتضاء التام للأمر المذكور فلهذه دخل في تشخيصه
التي ويتم المطلوب فلي هذا لا يرد أن يقال لم لا يجوز أن يكون تشخيص العرض لأمر حال في محله إذا
على هذا التقدير يصدق أيضًا أن للمحل دخلا في التشخيص ولو بالواسطة ويتم المطلوب وأما ما ذكره
شراح المقاصد في رد الاحتمال المذكور من أن نقل الكلام إلى تشخيص ذلك الأمر ورجع آخر
الأمر إلى الحل دفعا للدور أو التسلسل فغيرد عليه أنه لم لا يجوز أن يحل في محل العرض على سبيل
التعاقب أمور غير متناهية ويكون كل سابق علة معدة لتشخيص اللاحق ومثله جائز عند الحكماء هذا
وقد يترض على أصل الاستدلال بأنه لم لا يجوز أن يحتاج العرض في تشخيصه إلى الحل من حيث هو
محل لا إلى محل معين وحينئذ يجوز مفارقتها عنه كما في إنادة بالنسبة إلى الصورة فإن نصبها إنما يحتاج
إلى الصورة من حيث هي صورة ولذلك جاز مفارقتها من الصورة والجسواب ما يشير إليه الشراح في
تبريرات المبرولى من أن الواحد بالشخص لا بد أن تكون عنه واحدة بالشخص فلا يعقل أن يكون علة
العرض للشخص محلا مطلقا واحتياج المبرولى إلى الصورة في البقاء لا في التشخيص بل الأمر بالعكس نعم
يشكل حينئذ ما ذكره في بحث التبعين كما أنشأه هناك

تشخصه ثم كون الشيء علة لنفسه وإن أريد ماهيته مع تشخصه كان الكل علة لجزئه وإن أريد وجوده المبني فإن أخذ مطلقاً لم يكن علة لتشخص معين وإن أخذ معيناً فكذلك لأن اثنين الوجودات في أفراد ماهية نوعية إنما يكون تمييزات تلك الأفراد فلو عكس دارنم يرد على الدليل أنا لانسلم استواء نسبة للتفصيل إلى الكل إذ يجوز أن يكون له نسبة خاصة إلى تشخص معين خصوصاً إذا كان التفصيل فاعلاً مختاراً فإن له أن يختار ما يشاء ويجه عليه أيضاً أنه لا يطرده في عرض ينحصر نوعه في شخصه (وربما يقال) في إثبات امتناع الانتقال (المرض يحتاج إلى الحل) بالضرورة (فإنه إن يحتاج المرض للمعين إلى محل معين فلا يفارقه) لأن خصوصية ذلك المرض للمعين متفقة بذلك المحل للمعين ومقتضية إياه لذاتها (أو) إلى محل (غير معين ولا وجود له) في الخارج لأن كل موجود في الخارج فهو متعين في نفسه (فيلزم) حينئذ (أن لا يوجد المرض) في الخارج لانتفاء المحل الذي يحتاج هو إليه وهذا باطل قطعاً فتبين الأول وانتفع الانتقال وهو المطلوب (وفيه نظر إذ قد يحتاج) المرض للمعين (إلى محل بلا شرط التمين) أي إلى محل مطلق غير مقيد بالتمين (وإنه أعم من المعين) الذي قيد بالتمين (فيوجد) ذلك المطلق المأخوذ بلا شرط التمين في كل معين من المعينات (لا) إلى محل مقيد (بشرط عدم التمين) حتى يمتنع وجوده في الخارج فيلزم أن لا يوجد

[قوله لم يكن علة لتشخص معين] إذ المبهم لا يجوز أن يكون علة فاعلية للمعين [قوله وإن أخذ معيناً فكذلك الخ] أي أن أخذ الوجود الخارجي للمعين فلا يجوز أن يكون ذلك الوجود موجوداً في الخارج والآن أن يكون تشخص المرض بما حل فيه وقد أبطناه فيكون أمراً اعتبارياً فتبينه إنما يكون بتعين المرض الذي قام به فلو كان علة لتعيينه لزم الدور (قوله وبجه الخ) هذا الانحياز إنما يجه لو وجد عرض منحصراً نوعه في شخصه [قوله المرض يحتاج إلى الحل] والآن يمكن عرضاً وربما يجاب بأنه يجوز أن يحتاج إلى محل معين لا من حيث أنه هذا المعين فيجوز الانتقال عليه وفيه أنه يلزم التوارد على سبيل البدل [قوله لا قد يحتاج] أي يجوز أن يحتاج لأنه اللازم من الدليل المذكور ولأنه مانع بكنهه الجواز

(قوله لا يجوز أن يكون له نسبة خاصة إلى تشخص معين) فله لا يجوز أن يكون التفصيل علة لتشخص المرض لأنه لا يكون المرض حينئذ مكتفياً في تشخصه ووجوده بتدبير الموضوع والمكنى فيها بغير الحل لا يقتصر إلى الحل فيكون مستقياً عنه وهو باطل (قوله لا يطرده في عرض ينحصر نوعه في شخصه) إذ يجوز أن يكون تشخصه لذاته وماهية أولها وزها

المرض فيه وإنما قلنا انه يحتاج الى المحل للطلق من التمين ولا يحتاج الى المقيد بعدم التمين (اذ لا يلزم من عدم اعتبار التمين) في المحل الذي يحتاج اليه المرض المعين (اعتبار عدم التمين فيه كما قد علمت) من أن الماهية المطلقة التي لم يستبر فيها وجود عوارضها ولم تقيد به أهم من الماهية المخلوطة المقيدة به الموجودة في الخارج ومن المجردة المقيدة بعدمها المستحيل في الخارج وجودها (وأبغاً فهو) أي ما ذكرتم من الدليل (وارد في الجسم بالنسبة الى الحيز) يقال الجسم يحتاج في كونه متعيزاً الى الحيز بالضرورة فاما أن يحتاج الى حيز معين أو غير معين والثاني باطل لأن غير المعين لا وجود له فيلزم أن لا يوجد الجسم المتعيز فتمين الاول فلا يجوز انتقال الجسم عن الحيز المعين الى غيره فانتقض دليلكم وما هو جوابكم فهو جوابنا (فان قيل هذا) الذي ذكرتموه من امتناع الانتقال على العرض (انكار للحس فان رائحة التفاح تنتقل منه الى ما مجاوره والحرارة تنتقل من النار الى ما يماسها) كما يشهد به الحس (فالجواب أن الحاصل في المحل الثاني) وهو المجاور أو المماس (شخص آخر) من الرائحة أو الحرارة مماثل للاول الحاصل في التفاح أو النار (يحدنه الفاعل المختار) عندهما بطريق المادة عقيب المجاورة أو المماس (أو فيض) ذلك الشخص الآخر على المحل الثاني (من العقل الفعّال) عند الحكماء بطريق الوجوب (لاستعداد يحصل له من المجاورة) أو المماس (المقصد السادس) لا يجوز قيام المرض بالمرض عند أكثر الغلاء خلافاً للفلاسفة (لنا) في عدم الجواز (وجوه) والمذكور في الكتاب وجهان (الاول أن قيام الصفة) بالوصوف (معناه تحيز الصفة بما لتحيز الوصوف وهذا) أي كون الشيء متبوعاً لتحيز غيره به (لا يتصور الا في التحيز) بالذات لان التحيز بتبعية

(قوله لاستعداد يحصل الخ) أي المجاورة والمماس شرط لحصول الاستعداد لانه متى بقي يرد انه لو كان معداً لامتنع اجتماعه مع حصول الرائحة وليس كذلك

(قوله تحيز الصفة تبعاً الخ) يعني أن التحيز التبعي أن يكون هناك تحيز واحد قائم بالتحيز بالذات وينسب الى التحيز بالتبع باعتبار أن له نوع علاقة بالتحيز بالذات كالوصف بحال المتعلق لان هناك تحيزاً واحداً بالشخص يقوم بهما ولان هناك تحيزين أحدهما بسبب الآخر فافهم فانه زل فيه أقدام

(قوله يقال الجسم يحتاج في كونه متعيزاً) أي في تحيزه المطلق لا في تحيزه الخاص والا فلا محذور اذ اللازم حينئذ انتفاء التحيز الخاص بالانتقال

غيره لا يكون متبوعاً لثالث اذ ليس كونه متبوعاً لذلك الثالث أولى من كونه تابعا له (والمرض ليس بمتحيز) بالذات بل هو تابع في التحيز للجوهر (فلا يقوم به غيره ه الوجه الثاني المرض للمقوم به) لا يجوز أن يقوم بنفسه و (ان قام بمرض آخر عاد الكلام فيه وتسلل) الاعراض المقوم بها الى غير النهاية (والا فجميع تلك الاعراض) المتسلسلة حاصلة (لا في محل وقد عرفت بطلانه) لامتناع قيام المرض واحداً كان أو متعدداً بنفسه بل لا بد له من محل يقوم به (وان انتهت) الاعراض المقوم بها (الى الجوهر فالكل قائم به) لان الكل تابع لذلك الجوهر في تحيزه وحينئذ فلا يكون عرض قائماً بمرض والمقدر خلافه (وهما) أي هذان الوجهان (ضيفان أما الاول فلائلا نسل أن القيام هو التحيز تبعا) لما ذكرتم (بل هو الاختصاص التام) وهو أن يختص شيء بأخر اختصاصاً يصير به ذلك الشيء نتاً للآخر والآخر منموماً به فيسبي الاول حالا والثاني محلاً لاختصاص

(قوله والمرض ليس بمتحيز بالذات) مقدمة ثانية للدليل تقريره المتبوع في التحيز متحيزاً بالذات والمرض ليس بمتحيز بالذات فالتبوع في التحيز ليس بمرض فاقبل ان هذه المقدمة مستدركة وهم (قوله حاصلة لافي محل) اذ لو حصلت في محل لم تكن متسلسلة الى غير النهاية [قوله وان انتهت] عطف على ما ينفاد من قوله وتسلسل كأنه قيل فان لم ينته تسلسل وهو باطل وان انتهت الخ [قوله بل هو الاختصاص التام] - ندفع المذکور كأنه قيل لم لا يجوز أن يكون القيام هو الاختصاص التام والمراد بالاختصاص الارتباط ونسبة التبع اليه مجازي لكونه سبباً له كما يفصح عنه عبارة الشرح

(قوله لان الكل تابع لذلك الجوهر في تحيزه) هذا التعليل يدل على ان مدار الاستدلال الثاني أيضاً كون القيام بمعنى التبعية في التحيز وحينئذ فالجواب عن الاستدلال الاول بمنع كون معنى القيام هو التبعية في التحيز جواب عن الاستدلال الثاني أيضاً لكن لما كان مدارية ما ذكر للاستدلال الثاني غير مذکور في تقرير المصنف صريحاً بخلاف مداريته للاول جعل الشئ المذکور جواباً عن الاول فقط وأما الجواب عن الاستدلال الثاني فهو لا يتوقف على منع هذا المدار بل يكون جواباً وان سلم ان معنى القيام هو التبعية في التحيز كما لا يخفى (قوله بل هو الاختصاص التام) قال الامام في المباحث الشريفة فان قالوا وما حقيقة ذلك الاختصاص فقول انه لا طريق لنا الى معرفة ماهية ذلك الاختصاص الا بالذكر هذا اللازم وليس اذا لم يعرف حقيقة الشيء بقوامه وسبب اتى ذلك الشيء فان أكثر الاشياء انما تعرف بنوازم

بالجسم لا كاختصاص الماء بالكوز (ومحققه) أي يحقق أن معنى القيام هذا دون ذلك (أمران
 الاول ان التحيز سمة للجوهر قائم به وليس (التحيز متحيزاً) تبعاً لتحيزه (والا كان الشيء)
 الذي هو التحيز (مشروطاً بنفسه) ان قلنا بوحدة التحيز القائم بذلك الجوهر اذ لا بد أن يقوم
 التحيز أولاً بالجوهر حتى يتمه غيره في التحيز فإذا كان ذلك الغير نفس التحيز فقد اشترط
 قيامه بالجوهر بقيامه بالجوهر وهو اشتراط الشيء بنفسه (أو تسلسل) ان قلنا بتعدد التحيز
 القائم بالجوهر فيكون قيام كل تحيز به مشروطاً بقيام تحيز آخر به قبله وهكذا الى المالا نهاية
 له (الامر) الثاني أو صاف الباري تعالى قائمة به كما سنبينه من غير شائبة تحيز (في ذاته
 وصفاته (واما الوجه (الثاني فلانه لا يفتي ان يقوم عرض بمرض) ثان (وذلك) العرض
 الثاني (بآخر مترتبة الى أن ينتهي الى الجوهر) فيكون بعضها تابلاً لذلك الجوهر في تحيزه
 ابتداء والبعض الاخر تابلاً للبعض الاول وليس يلزم من ذلك كون الكل قائماً بالجوهر
 وتابلاً له في تحيزه ابتداء بل هناك ما يتمه في ذلك بواسطة والقول بأن التابع لا يكون متبوعاً

[قوله وتحققه] اثبات لتكوين معنى القيام الاختصاص الناعت فهو معارضة لكون القيام عبارة عن
 التحيز فقد صرح المحققون بصحة المعارضة في التمرينات ثم اللازم من الامرين نفي أن يكون معنى القيام
 التحيز وأما أن معناه الاختصاص فلا بد من ضم مقدمة وهي أنه لا ثالث قاذاً بطل أحدهما فمعين الآخر
 [قوله ان التحيز صفة الخ] أي عرض قائم بالجوهر لان الآين من الموجودات العينية بالثاني الحكماء
 والعكس فاقبل انه أمر اعتباري فلا يلزم أن يكون قيامه عبارة عن التبعية في الحيز ثم الجواب بأنه
 لا فرق بين قيام العرض والاعتباري وهم

[قوله وهكذا الى المالا نهاية له] فيكون للجسم في حيز واحد أكوان غير متناهية والضرورة تركذه
 ورمهان التطبيق ببطله

(قوله الامر الثاني الخ) يعني انه لا فرق بين قيام صفة العلم مثلاً بذاته وبين قيامه بذات الحادث
 وليس فيه شائبة التحيز أصلاً وتحقيقاً ولا تقديرًا فلا يرد أن قيام العرض معناه التحيز لامطلق القيام حتي
 يرد النقض بقيام صفاته تعالى بذاته

(قوله فلانه لا يفتي الخ) يعني أن قولك فالكل قائم به ان أردت به قيام الكل به ابتداء فاللازمة
 ممنوعة لان الانتهاء الى الجوهر لا يستلزم ذلك وان أردت به قيام الكل به ولو بواسطة فاللازمة مسلمة
 لكن بطلان التالي ممنوع لانه المتنازع فيه

(قوله والقول الخ) جواب سؤال مقدر لا يخفى تقريره

(قوله والقول بان التابع الخ) هذا القول وان ذكر في الاستدلال الاول وأجاب عنه المعنف بمنع

لا خرافة ليس هذا أولى من عكسه ممنوع لجواز أن يكون أحدهما لذاته مقضيا لكونه متبوعا ومحلا والآخر مقضيا لكونه تابعا وحالا (وهو) أى ماذ كرهناه من قيام المرض بالمرض مع الانتهاء بالآخر إلى الجوهر (على التزاع) فإن قيامه به مع عدم الانتهاء إليه مما لا يقول به عاقل وقد احتج بعضهم بوجه ثالث فقال لجواز قيام المرض بالمرض لجواز قيام العلم بالعلم ثم التكلام في العلم القائم بالعلم كالكلام في العلم الأول فيلزم التسلسل وهو مردود بأن المتنازع فيه قيام بعض الأعراض بغيره بعضها دون المتنازع والمتدادة (احتج الفلاسفة)

[قوله لجواز قيام العلم الخ] إذ لا فرق بين عرض وعرض في جواز قيام أحدهما بالمرض دون الآخر فلا يرد أن الملازمة ممنوعة لأن الخصم لم يدع جواز قيام كل عرض بكل عرض

[قوله قيام بعض الأعراض الخ] لأن المراد أنه هل يجوز قيام المرض بالمرض إذا لم يوجد مانع آخر والتقابل والتضاد مانع لأنه إجماع الثابتين والمتضادين

مداره إلا أن الشارح ذكره هنا إشارة إلى اندفاعه على تقدير تسليم ذلك المدعى أيضا والتي أنه لا يرد على جواب الوجه الثاني المبني على ذلك التسليم

(قوله لجواز قيام العلم بالعلم الخ) فإن قلت لا يلزم من جواز القيام القيام بالفعل حتى يلزم التسلسل قلت الجائز ما لا يلزم من وقوعه محال وقد لزم ههنا وهذا المقدر يمكن في الإبطال لكن فيه بحث أما أولا فلأن المجوزين لقيام المرض بالمرض لا يجوزون قيام كل عرض بكل عرض كيف والعلم مشروط بحيرة المحل عندهم اتفاقا فلا يجوزون قيامه بالعلم أصلا فلا ولي أن يقال لجواز قيام السواد بالسواد وأما ثانياً فلا يتناقضه بكل نوع ممكن بأن يقال لو أمكن أن يوجد فرد من الإنسان لا يمكن أن يكون ذلك إلى نهاية ويلزم التسلسل والحال أن إمكان كل درجة في نفسها لا ينافي استحالة الكل ليعتدل التسلسل كما أشرنا إليه فليكن هذا على ذكر منك فإنه ينتمى في مواضع فإن قلت التعليق المذكور لا يبطل جواز قيام المرض بالمرض بدرجة واحدة قلت المجوزون لا ينحصرون الجواز بها والمقصود إبطال كلامهم على أن المدعى استلزام الجواز بدرجة جواز بدرجات وبه يتم الدليل لولا ما أشرنا إليه في الحال السابق من الفرق فتأمل

[قوله وهو مردود بأن المتنازع فيه الخ] وإذا كان المتنازع في الاختلافات لا يجرى الدليل لما ذكر عند الأكثرين لامتناع وجود أنواع مختلفة عند أكثر المنزلة وأكثر الإشاعة كما سبق وفيه بحث لأنهم اتفقوا على إمكان أفراد غير متناهية لكل نوع وإمكان أفراد النوعين المختلفين يكتفي في إجراء الدليل بأن يقال لو جاز قيام بعض الأعراض بغيره بعضها لجواز أن يقوم فرد من السواد بفرد من الخلاوة وفرد من الخلاوة بالفرد الذي كور من السواد وهكذا إلى غير النهاية اللهم لا أن يقال عدم تجوزهم قيام أحد المتلين بالآخر بناء على لزوم انتهاء الاثنينية لأن الحل لما كان مع مابة الحل كالسواد

على جواز قيام المرض بالمرض (بأن السرعة والبطء) عرضان (قائمات بالحركة) القائمة بالجسم (فإنها توصف بهما) فيقال حركة سريعة وحركة بطيئة (دون الجسم) فإنه ما لم يلاحظ حركته لم يصح بالضرورة أن يوصف بأنه سريع أو بطيء (والجواب أنه لا يصح) هذا الاحتجاج (لا على مذهبتنا فأنهما) أعنى السرعة والبطء (ليسا عرضين) ثابتين للحركة (بل هما) (للسكنات) أي السرعة والبطء لاجل السكنات (المتخللة) بين الحركات (وقلتها وكثرتها) فخالص البطء أن الجسم يسكن سكنات كثيرة في زمان قطعه للمسافة وحاصل السرعة أنه يسكن سكنات قليلة بالقياس إلى سكنات البطء ولا شك أنهما بهذين المعنيين من صفات الجسم المتحرك دون الحركة (ولا على مذهبهم إجماع أن تكون طبقات الحركات) ومراتبها متفاوتة بالسرعة والبطء (أنواعا مختلفة بالحققة وليس ثمة) أمر موجود (الا

(قوله بل هما للسكنات الخ) حل اللام على التعليل على خلاف ما في قوله للحركة لأن السرعة والبطء ليسا عرضين للسكنات بل للجسم ولقوله وقلتها وكثرتها فإنه نص في التعليل والمقسود أن السرعة والبطء عرضان للجسم لاجل السكنات وتفاوت درجاتها لاجل قلتها وكثرتها كما بينه الشارح قدس سره بقوله يسكن سكنات فإن السكون صفة الجسم أعنى الأكوان سبب لكونه ساكنا كما أن الحركات سبب لكونه متحركا فإذا قيل إن عبارة الترح قيد أن السرعة والبطء نفس السكنات وعبارة المتن يشيد أنها لاجل السكنات وهم

(قوله لجواز أن تكون الخ) لا يخفى أن كون مراتب الحركات مختلفة الحقيقة لا دخل له في الجواب فإن خلاصته منع كون السرعة والبطء موجودين في الخارج لم يجوز أن يكون من الأمور الاعتبارية التي يجوز أنصاف الأعراض بها وإنما تعرض له ليظهر وجه اختلاف مراتبها فيهما ظهورا تاما بخلاف ما إذا كانت مراتبها متفقة فإن اختلافها في السرعة والبطء يحتاج إلى القول بأن ذلك لا اختلاف أشخاصها وإن السرعة والبطء أمر زائد على تشخصها

مثلا علة تامة فتشخص المعين أعنى السواد الحال في ذلك الحل فإذا حل سواد في ذلك السواد لزم أن يتشخص بتشخص السواد الأول بوجود العلة التامة لتشخص الأول فتنتفي الاثنينية ومثل هذا الدليل يبطل إن يقوم سواد بمحل حلالة وبهذه الحلالة سواد آخر ولا لزم انتفاء التمايز بين السوادين الحال للحلولة والحال فيها لتحقق العلة التامة لتشخص السواد الأول في السواد الثاني فإن اعتبر انتفاء محلية الحلولة للسواد في تشخص السواد الأول فليعتبر انتفاء تشخص أحد المتلبن في علة ذلك التشخص المعين فلا يلزم ارتفاع الاثنينية في قيام أحد المتلبن بالآخر أيضا فتأمل فإنه دقيق (قوله أنواعا مختلفة بالحققة) بالتعرض لاختلاف حقائق طبقات الحركات إنما يفيد في تقرير الجواب

الحركة المخصوصة) التي هي نوع من تلك الانواع المختلفة الحقائق (وأما السرعة والبطء) اللذان يوصف بهما الحركات (فن الأمور النسبية) التي لا وجود لها في الخارج فانه اذا عقلت الحركات المختلفة بالحقيقة وليس بعضها الي بعض عرض لها في الذهن السرعة والبطء (ولذلك) ولكونهما أسريين نسبيين (اختلف حال الحركة فيهما) بحسب اختلاف المقايسة (فالها أي الحركة) تكون سريعة بالنسبة الي حركة وبطيئة (بالنسبة الي) حركة (أخرى) وعلى هذا فالسرعة والبطء وصفان للحركة اعتباريان ولا نزاع في وصف الاعراض بالأمور الاعتبارية انما الكلام في وصفها بأمور موجودة وللعكاه احتجاج آخر وهو أن الخشونة والملاسة عرضان من مقولة الكيف قائمان بالسطح لانه الذي يوصف بهما والسطح عرض فأشار الي جوابه بقوله (وأما الخشونة والملاسة فان سلم أنهما كيفيتان) أي لا تسلم أنهما من باب الكيف بل هما من مقولة الوضع التي هي من النسب الاعتبارية وان سلم أنهما كيفيتان موجودتان (تقيامهما بالجسم لا بالسطح) * المقصد السابع * ذهب الشيخ الأشعري ومتبعوه من محققى الاشارة (الى أن المرض لا سبي زمانين فالأعراض جملها غير باقية عندهم بل هي (على التنقيض والتجدد) ينقضي واحد منها ويتجدد آخر مثله (وتخصيص كل) من الآحاد المنقضية المتجددة (بوقته) الذي وجد فيه انما هو (للقادر المختار) فانه يخصص بمجرد ارادته كل واحد منها بوقته الذي خلفه فيه وان كان يمكن له

قوله من مقولة الكيف قائمان الخ) لكونهما من الكيفيات المختصة بالكليات
(قوله من مقولة الوضع) لانها عبارة عن استواء الاجزاء أو اختلافها بالانخفاض والارتفاع ومن
هذا علم أن الوضع لا يعتبر فيه النسبة الى الامور الخارجية

وجه آخر وهو ان طبقات الحركات أنواع مختلفة بمنزلة بعضها عن بعض بالسرعة والبطء فيكونان ذاتيين بحركات ذاتي نفي لا يقوم به لانه متقدم عليه بالذات والقائم به متأخر عنه وأما على تقرير المصنف فليس له كثير فنع في المقصود وما يقال من أن الترض له لتلا يتوهم ان السرعة والبطء سببان لامتياز الحركات في الخارج فيلزم ان يكونا موجودين بما لا يلتفت اليه لان الامتياز بالحقيقة لا ينافي الامتياز بالعارض أيضاً فلا يندفع التوهم ثم الامتياز في الخارج قد ثبت من معدوم فيه كالمى اذا يكنى فيه انصاف للمناز الخارجى بهذا السبب في الخارج بتي هتاجت آخر وهو ان المفهوم من كلامه ان السرعة والبطء أسريان اعتباريان والوصف بهما موجود في الخارج وانتخير بأن التصف بهما هو الحركة بمعنى القطع الذي هو أمر موهوم عندهم كما سيأتي فالطلاق الموجود عليها باعتبار انها تجل من أمر موجود كما سيأتي

خلقه قبل ذلك الوقت وبعده وإنما ذهبوا الى ذلك لانهم قالوا بأن السبب الموجع الى المؤثر هو الحدوث فلزمهم استثناء العالم حال بقاءه عن الصانع بحيث لو جاز عليه المقدم تعالى عن ذلك علواً كبيراً لما ضر عدمه في وجوده فدفقوا ذلك بأن شرط بقاء الجوهر هو المرض ولما كان هو متجدداً محتاجاً الى المؤثر دائماً كان الجوهر أيضاً حال بقاءه محتاجاً الى ذلك المؤثر بواسطة احتياج شرطه اليه فلا استثناء أصلاً (وواقفهم) على ذلك (النظام والكمي) من قدماء المعتزلة (وقالت الفلاسفة) وجمهور المعتزلة (بقاء الاعراض) سوى اللازمة والحركات والاصوات وذهب أبو علي الجبائي وابنه وأبو الهذيل الى بقاء الالوان والطعوم والروائح

(قوله وإنما ذهبوا إلخ) أي الباعث لهم على ذلك هذا القول والوجوه الثلاثة دلائل قاطعة الى صحة ذلك الحكم ولما كانت الوجوه مبنية للحكم العام قالوا بمصومه وان لم يحتاجوا اليه في دفع ذلك الفساد [قوله فلزمهم استثناء إلخ] هذا بناء على حل الخروج على معناه المتبادر اما على ما هو التحقيق من أن المراد به مسبوقية الوجود بالعدم فلا شك في اتصاف العالم به حال بقاءه فيكون محتاجاً الى المؤثر حالة البقاء من غير ارتكاب ذلك الفعل

(قوله شرط بقاء إلخ) يعني كونه شرطاً لبقائه أي وينشأ عنه محتج به فلا ينافي القول باستناد جميع الممكنات الى الله تعالى ابتداءً لانه بعد كونه ممكناً [قوله هو العرض] وهو كونه في الحيز

(قوله وذهب أبو علي الجبائي وابنه إلخ) أي اتفقوا على بقاء هذه الاعراض دون العلوم والارادات والاصوات والكلام سواء اتفقوا على عدم بقائها كالارادات والاصوات والكلام أو اختلفوا فيه كالعلوم فانه ذهب ابنه الى بقائها مطلقاً وأبو علي الى بقاء العلوم الضرورية والمكتسبة التي لا تكليف بها وعدم بقاء العلوم المكتسبة المكاف بها كما سيبيح في المقصد الثالث عشر في بيان محل العلم

(قوله وإنما ذهبوا إلخ) يعني ان الملتأ الاصل هو ذلك ثم اتهم لما ارتكبوه دفعةً لهذا المحذور فتشوا متسكاً فوجدوا الوجوه الثلاثة المذكورة في المتن والملتأ الاصل وان كان لا يقتضي الا عدم بقاء الاعراض التي يحتاج اليها بقاء الجوهر الا أنه هذه الوجوه تدل على عدم بقاء الكل فلذا عمدوا بالحكم أيضاً (قوله بان شرط بقاء الجوهر هو المرض) وذلك لان الجرد لم يثبت عندنا فالجوه أما الجسم أو الجوهر المفرد وكل منهما ذو وضع يقتضي الاتصاف بالا كوان البتة ثم شرط بقاء الجوهر وجود المرض دون بقاءه وشرط وجود المرض وجود الجوهر لا بقاءه فلا دور فان قيل وجود الجوهر أيضاً مشروط بوجود المرض اذ يستدعي الاتصاف بالاعتناء البتة ولو في أول زمان حدوثه فيدور قلنا نأتمم الشرطية للمساكنة أعني الدور للمعية بلا توقف

دون العلوم والارادات والاصوات وأنواع الكلام وللمتزلّة في بقاء الحركة والسكون خلاف
كما ستعرفه في مباحث الاكوان (قالوا) أي الفلاسفة (وما لا يتي) من الاعراض البالية
(يختص امكانه بوقته) الذي وجد فيه (لا قبل ولا بعد) أي لا يمكن أن يوجد قبل ذلك
الوقت ولا بعده لاستناده الى سلسلة مقنضية لذلك الاختصاص (احتج الاصحاب) على
عدم بقاء الاعراض (بوجوه) ثلاثة (الاول) لأنها لو بقيت لكانت باقية) أي متصفة ببقاء قائم
بها (والبقاء عرض فيلزم قيام العرض بالعرض فلنا لانسلم أن البقاء عرض) بل هو أمر اعتباري
يجوز أن يتصف به العرض كالجوهر وان سلم كونه عرضاً فلا نسلم امتناع قيام العرض بالعرض
« الوجه (الثاني) يجوز خلق مثله في الحالة الثانية » من وجوده لان الله سبحانه قادر على ذلك

(قوله يختص امكانه) أي امكان وقوعه دون الثاني اذ لا اختصاص له بوقت دون وقت

(قوله أي لا يمكن أن يوجد الخ) لامتناع حصول استعداده التام الا في ذلك الوقت

(قوله أي متصفة الخ) دفع بذلك التفسير لزوم اتحاد الشرط والجزء

(قوله بل هو أمر اعتباري) لانه الوجود بالقياس الى الزمان الثاني

[قوله دون العلوم] فيه نوع مخالفة لما ذكره الشارح في مباحث الكيفيات النفسانية أعني المقصد
السادس عشر الذي عقد لتعيين محل العلم الحادث حيث ذكر هناك أن أبا علي قال بقاء العلوم الضرورية
والمكتسبة لا يتعلق بها التكليف وان قال بعدم بقاء العلوم المكتسبة المكلف بها وان ابنه أبا
هانم أوجب بقاء العلوم مطلقاً ودفع المخالفة بين المتقولين عن أبي علي وإن أمكن بان يراد بما ذكر
هنا انه ذهب الى بقاء الألوان والعلوم والروائح مطلقاً دون العلوم مطلقاً بل انما ذهب الى بقاء بعضها
لكن لا يتشبه في دفعها بين المتقولين عن أبي هانم واعتبار في القول بقاء مطلق العلوم بالنظر الى
الثلاثة دون كل واحد منها حتى يتشبه فيه أيضاً تعسف بارد لا يرتضيه طبع سليم فلنبأمل

[قوله قالوا وما لا يتي يختص امكانه بوقته] المراد امكانه الوقوعي وهو استعداد موضوعه بالفعل
لا الذاتي لان القول باختصاص امكانه بوقته يستدعي نفي الامكان قبله ذلك الوقت فيلزم الانقلاب من
الامتناع الى الامكان ولهذا قالوا باولية امكان كل ممكن ثم اتهم وان قالوا باختصاص امكان كل حادث
بوقت وقوعه كما علم من قواعدهم الا ان تخصيص ما لا يتي بالذكر لاقتضاء سابق الكلام وحسن الانتظام
ايه فانه لما ذكر أولاً ان الاشاعة حكوا بوجوب تجدد كل عرض وان يخصص كل من نتجدهدات
بوقته ارادة التامع المختار ذكر ثانياً ان الفلاسفة يأنفون في كل من الامرين حيث يمكنون بن التجدد
بعض الاعراض وان يخصص لذلك التجدد بوقته انتفاء استعداد موضوعه له الا في ذلك الوقت وهذا
القدر يكفي في التخصيص فليتهم

(اجماعنا ليرى) المرض في الحالة الثانية من وجوده لاستحالة وجود مثله فيها والا (اجتمع
 الثلاث) وذلك محال فبقاء الاعراض يوجب استحالة ما هو جاز اتفاقا فيكون باطلا (فلناختلفة)
 الله تعالى (فيه) أي في ذلك المحل (بأن يعدم الاول) عنه لأن جواز إيجاده مثله في محله في الحالة
 الثانية ليس مطلقا بل هو مشروط باعدام الاول ولا استحالة فيه كإلا استحالة في جواز إيجاده
 مثله في محله في الحالة الاولى على تقدير عدم إيجاده الاول فيها (و) أيضا ما ذكرتم (بأنكم في
 الجوهر) لأنه يجوز خلق مثله في حيزه في الحالة الثانية من وجوده إجماعا فلو كان باقيا لا يمنع خلق
 مثله كذلك لاستحالة اجتماع المنعزين بالذات في حيز واحد فانتقض دليلكم (الوجه الثالث
 وهو العمدة) عند الأصحاب في إثبات هذا المطالب (أنها) أي الاعراض (لوقوت) في
 الزمان الثاني من وجودها (امتنع زوالها) في الزمان الثالث وما بعده (واللازم) الذي هو
 امتناع الزوال (باطل بالأجاء وشهادة الحس) فإنه يشهد بأن زوال الاعراض واقع بلا
 اشتباه فيكون للزوم الذي هو بقاء الاعراض باطلا أيضا (بيان لللازمة أنه لو زال) المرض
 بعد بقاءه (فاما) أن يزول (بنفسه) وإقتضاء ذاته زواله (واما) أن يزول (بغيره) المنتقض
 لزواله (و) ذلك (التبر) اما أمر وجودي يوجب عدمه لذاته أي لا باختياره فيكون فاعلا

(قوله كإلا استحالة الخ) إشارة إلى التقص بأنه لو تم زعم امتناع وجود المرض في الحالة الاولى لأن
 إيجاده مثله يمكن فيها فيلزم اجتماع اثنين فكأن إيجاده مثله فيها مشروط بعدم إيجاده الاول كذلك إيجاده
 مثله في الحالة الثانية مشروط باعدام الاول

(قوله واقع بلا اشتباه) كالحركة بعد السكون وبالعكس والظلمة بعد النور وما أشبهها لكن إجراءه
 في كل عرض يدعي بقاءه ظاهر إلا أن يدعي الحدس بأن كل عرض يمكن زواله بواسطة احساس
 الجزئيات الكثيرة

(قوله لو زال الخ) أي لو جاز زواله لزم من فرض وقوعه محال لأنه لو زال فزواله حادث والحادث

[قوله كإلا استحالة الخ] إشارة إلى تقص إجمالي بأنه لو صح ما ذكرتم امتناع وجود عرض في
 محل لأن الله تعالى قادر على إيجاده مثله في ذلك المحل في ذلك الوقت فيلزم المحذور المذكور
 [قوله فاما أن يزول بنفسه الخ] فإن قلت ههنا شق آخر وهو أن يعدم بطرو عرض على محله
 فينبه في الزمان الثاني فنفي الاعراض الثابتة به كما قيل في الفناء وفناء الاعراض وإن كان قد يشاهد بلا
 فناء المحل إلا أن الكلام في عموم الاستدلال قلت مال هذا إلى زوال الشرط هو الجوهر وسببه
 الكلام فيه وإعلم أن كون الفاعل الموجب هو طرو العند فقط وكون الامر المعدى زوال الشرط فقط
 مما يمنع وإرادة التخلع بعده من العبارة لا يلائم وجه الإبطال لأنه مخصوص بطرو الشدو زوال الشرط

موجبا (وهو طرو الضد) على محل المرض (أو لا يوجب لذاته) بل باختياره (وهو) الفاعل المعلوم (بالاختيار) واما (أمر) عدي (وهو زوال الشرط) هذه (الاقسام) الاربعة الحاصرة للاحتالات العقلية (باطلة اما زواله بنفسه فلان ذاته لو كانت مقتضية لمدمه لوجب أن لا يوجد ابتداء) لان ماقتضيه ذات الشيء من حيث هي لا يمكن مفارقتها عنه (واما زواله بطروضه) على محله (فلان حدوث الضد) في ذلك المحل (مشروط بانتفائه) عنه (فان المحل مالم يحل عن ضده لم يمكن اتصافه بضد) آخر (فلو كان انتفاؤه) عن المحل (مملا بطرياقه) عليه (ثم الدور) لان كل واحد من انتفاء الضد الاول وطريان الضد الثاني موقوف على الآخر معال به (أو تقول) في ابطال هذا التسم (لما كان التضاد من الطرفين فليس الطاري بازالة الباقي أولي من العكس) وهو أن يدفع الباقي الطاري (بل الدفع) الصادر عن الباقي (أهون من الرفع) الصادر عن الطاري فيكون الدفع أقرب الى الوقوع من الرفع (واما زواله بعدم مختار فلان الفاعل بالاختيار لا يبدله من أثر) يصدر عنه (والعدم

لا يبدله من علة لان الحدوث علة الحاجة سواء كان وجوداً أو عدماً وهذا يدفع ان اللازم من الدليل على تقدير تمامه عدم وقوع الزوال لا امتناعه وان عدم المعلوم لعدم علة فالتدبير المذكور لا معنى له لان ذلك على تقدير ان يكون علة الاحتياج الامكان وأما على تقدير كونها الحدوث فالحدث لا يحتاج في بقائه الى علة ففلا عن ان يكون عدمه لعدمها كما مر

(قوله وهذه الاقسام الخ) الاحتمالات العقلية أربعة لان زواله اما ان يكون لذاته أولغيره والغير اما موجود أو معدوم والموجود اما موجب أو مختار اما حصرها في الاقسام الاربعة فتدفع لان الموجب لا يختص في طرو الضد والمعدوم لا يختص في زوال الشرط

(قوله أمون من الرفع الخ) لا يحتاج الرفع الى خربان الطاري وازالة الباقي بخلاف دفع الباقي فانه يحتاج الى منع الطريان فقط وهذا كما ترى خطائي

(قوله لا يبدله من أثر الخ) اذ الارادة لا تتعاقب فالتنفي المحض ولا يكون مقصوداً

(قوله بل الدفع أهون من الرفع) هذه مقدمة خطبية تنبادر اليه الافهام العامة فان الباقي والطاري لما كانا متساويين في أصل القوة وقد يتوى الثاني باستقراره في المحل فلظاهر انه يدفع ما ياربو به حسب أصل القوة وما قيل في بيانه من ان دفع الطاري انما يكون بعدم وجوده في محله الباقي لا بد من تأثير في حالة عدمه في الوجود بازالة وجوده كيف وسالة عدم مستمرة بلا تأثير ولا حالة وجوده في محل آخر فان تجوز هذه مسئلة ظاهرة بل حالة وجوده في محل الباقي فليس الاجتماع المستحيل مدفوع بان وجوده في محل الباقي وزوال الباقي عنه في آن واحد وان تقدم الاول على الثاني فلا محذور

ففي بعض لا يصلح أنراً) لختار بل ولا تفاعل أصلاً (أو تقول) في التفاعل كون زواله بالمختار
(ما أنزه مدم فلا أنزه) إذ لا فرق بين قولنا أنزهه ولا قولنا لا أنزهه كما مر في بحث الامكان
(فليس) التفاعل الذي استند إليه زوال المرض (فاعلاً) أصلاً سواء فرض ههنا أو وجهاً
(وأما زواله بزوال شرط فلان ذلك الشرط إن كان عرضاً) آخر (تسلسل) لآما نسق
الكلام إلى المرض الذي هو الشرط فيكون زواله بزوال شرطه الذي هو عرض ثالث وهكذا
فيلزم وجود اعراض غير متناهية بعضها شرط لبعض (وان كان) ذلك الشرط (جوهر)اً
والجوهر (في بقاءه) مشروط بالمرض لزم الدور) لأن بقاء كل واحد من الجوهر والمرض
مشروط ببقاء الآخر ووقوف عليه (والاعتراض عليه) أي على هذا الدليل الذي عده عمدة

(قوله ولا تفاعل أصلاً) إذ أثر التفاعل لا يكون لاشيئاً عَصاً

(قوله فلان ذلك الشرط إن كان عرضاً الخ) انحصار الشرط في المرض في الجوهر ممنوع لجواز أن
يكون أمراً اعتبارياً

(قوله فيلزم وجود النخ) أي حين زوال المرض وجود اعراض غير متناهية وهو محال

(قوله إن بقاء كل واحد من الجوهر الخ) أما كون بقاء المرض مشروطاً بالجوهر فبالمرض وأما
كون الجوهر مشروطاً ببقاء المرض فلان وجود الجوهر مشروط بوجود المرض كالشئ في الجز
مثلاً في كل زمان فان قلتم يوجد الا كوان ثبت المطلوب وهو امتناع بقاء المرض وان قلتم ببقائها كان بقاء
الجوهر مشروطاً ببقائها وفيه بحث أما أولاً فلاه إنما يلزم الدور لو كان المرض الذي هو مشروط بعينه
المرض الذي هو شرط وكذا الجوهر الذي هو شرط بعينه الجوهر الذي هو مشروط وكلا الأمرين
غير لازم وأما ثانياً فلاه لانهم ثبتوا المطلوب على تقدير التوالي فيجود المرض الذي هو شرط بقاء الجوهر
أما اللازم منه امتناع بقاء ذلك المرض

(قوله وان كان جوهر) والجوهر مشروط بالمرض لزم الدور) قد أشرنا في أول المقصد إلى جواز
أن يكون مثله من قبيل الشرط المتعاكس لا بد لتفيه من دليل على أن الدور لو سلم قلنا هو على تقدير
كون الجوهر الشرط محل المرض الزائل قلنا لو هم فلا يظهر الدور وإنما لم ينقل الكلام إلى زوال
الجوهر الشرط لانه محسوس والتشكيك فيه مفسدة لا يعبأ به فان قلت قد يشاهد أن المرض يزول
عنه فلا حاجة في ابطال كون زوال المرض يزوال شرطه الجوهر إلى الزام الدور قلت ما ذكرته
ابطال في بعض المواد والمدة كأي بقي شيء وهو أن بقاء الجوهر عند المستند مشروط بوجود المرض
لا يثبت على تقدير عدم بقاء الاعراض كما سلف منا في أول المقصد فعمل تقدير بقاء الاعراض ينبغي أن
يثبت المستند لزوم كون شرط بقاء الجوهر بقاء المرض لانفس وجوده حتى يلزم الدور بزعمه إذ مجرد
بقاء المرض لا يستلزم أن يكون نفسه شرط بقاء الجوهر كما لا ينبغي

أما نختار (أنه يزول بنفسه قولك فلا يوجد) ابتداء (ممتنع لجواز أن يوجب ذاته (العدم في الزمان الثالث أو الرابع خاصة) أي دون الزمان الثاني فلا يلزم أن يوجب ذاته العدم مطلقا حتى يكون ممتنعا فلا يوجد ابتداء بل يلزم أن يكون انتفاء ذاته عدمه في زمان مشروطا بوجوده في زمان سابق عليه واستحالته ممنوعة (ثم هذا) الدليل الذي ذكرتموه (وارد عليكم في الزمان الثاني بهينه) وذلك بأن يقال لا يجوز زواله في الزمان الثاني لأن زواله فيه اما لغيره الى آخر الكلام (فها هو جوابكم) عنه في صوة التامض (فهو جوابنا) عنه في صورة النزاع (وأبضا أنه يزول بضد) طارئ على محله (قولك حدوثه) في ذلك المحل (مشروط بزواله) عنه (فلنا أن أوجب في الشرط تقدمه) على للشروط (ممتنعا) كون حدوث الضد الطارئ مشروطا بزوال الضد الباقي اذ لا دليل عليه سوى امتناع الاجتماع ولا دلالة له على هذا الاشتراط (والا) أي وان لم يوجب في الشرط تقدمه بل اكتفيت بمجرد امتناع الانفكاك (لم يمتنع التماكس) كما مر فجاء أن يكون كل منهما مشروطا للآخر ويكون الدور اللازم منه دور ممية (كما ان دخول كل جزء من) أجزاء (الحلقة) الدوارة على نفسها (في حيز) الجزء (الآخر مشروط بخروج الآخر عنه وبالعكس) ولا محذور في ذلك لأن مرجعه الى تلازمهما (وبالجملة) أي سواء جوز التماكس في الاشتراط أولا (فهما) أي زوال الباقي وطريان الحادث (وما في الزمان) وهذه الممية لا تنافي الملية (اذ العلية تقدم في العقل فقد يكون طريقه علة) لزوال الباقي (مع كونهما معا في الزمان كالعلة والمعلول)

(عبد الحكيم)

(قوله ثم هذا الدليل الذي ذكرتموه الخ) لا ينبغي أنه يلزم على هذا التقدير إيراد النقض في أثناء النزاع ولو أشير بهذا الدليل الذي أقيم على امتناع أن يكون زواله بنفسه مع استيعاقه بمتنوع بقائه في الزمان الثاني لقامه فها هو جوابكم فهو جوابنا لكن أحسن وأتم بما قبله وأعلم أن هذا النقض منقطع عندهم لأنهم يقولون ان العرض مطلقا لا يجبل الوجود المتجدد آتانا كاعراض الغيب القارة عندهم بخلاف ما اذا كانت باقية فان زوالها بعد بقائها لا بد له من علة

(قوله اذ لا دليل عليه الخ) أي ليس ما يتوهم دليلا سري هذا فلا ينافي قوله ولا دلالة عليه

(قوله ويكون الدور اللازم منه) أي من التماكس في الاشتراط بمعنى امتناع الانفكاك دور ممية وان لم يكن بالنظر الى فرض كون طريق الضد علة لزواله دور ممية فلا يرد أن دور الممية شرط فيه عدم التوقف من الطرفين وان يكونا في مرتبة واحدة وفيما نحن فيه على تقدير التماكس ليس كذلك

فإنهما متقاربان بحسب الزمان مع كون المسئلة متقدمة في العقل والحكم بأن الطارئ ليس
أولى بأزالة الباقي من عكسه باطل لأن الطارئ أقوى لقربه من السبب وبعد الباقي عنه
(وأيضاً فقد يزول لأن الفاعل الذي فعله لا يفعله إلا لأنه يفعل عديمه وذلك لا يحتاج إلى
أثر للفاعل) صادر عنه بل مجرد امتناع الفاعل من إبقاء ما فعله كافي في زواله (وأيضاً
لا نسلم أن العدم لا يصلح) أن يكون (أثراً) صادراً عن الفاعل (نعم ذلك) مسلم (في العدم
المستمر وأما العدم الحادث فقد يكون بفعل الفاعل) كالوجود الحادث (وما الدليل على
امتناعه) وأيضاً فقد يزول شرط قولك (هو الجوهر) إذا لو كان عرضاً تسلسل وإذا كان

(قوله والحكم بأن الطارئ الخ) جواب عن أوجه الثاني للذكر بقوله أو نقول لما كان التضاد
من الطرفين الخ ترك المصنف لظهوره

(قوله لقربه من السبب) بناء على عدم تحال زمان الحدوث بينه وبين السبب بخلاف الباقي وهذا
أيضاً خاطئ

(قوله لأن التفاعل الذي فعله) في الزمان الأول والثاني لا يفعله أي في الزمان الثالث

(قوله بل مجرد امتناع الخ) هذا في المختار ظاهر بأن لم يتعلق إرادته بإتيانه وأما في الموجب فبأن لم
يتعلق بإيجابه بإتيانه بشتاه شرط من شروط إيجابه وقايلته

(قوله كالوجود الحادث) يعني لا فرق بين الوجود الحادث والعدم الحادث في أيهما حادثان فكأن
الأول أثر التفاعل الموجد فلم لا يجوز أن يكون الثاني أثر التفاعل المعدم

(قوله قولك هو الجوهر فيدور الخ) اعلم أن كلام المصنف مختل إما أولاً فلان المستدل لم يقل بأن
ذلك الشرط هو الجوهر بل رد بين كونه عرضاً وجوهاً وعلى التقديرين لزوم محال وأما ثانياً فلان
الاستدلال من ظاهر قوله فإنه ممنوع منع لزوم الدور على تقدير كونه جوهرًا والسند فيدور لزوم الانتهاء
واتفائه لزوم التسلسل فإزالة الشرح قدس سره اختلاله بأن كونه جوهرًا بعد إبطال كونه عرضاً في
قوة ادعاء كونه جوهرًا بإبطال كونه عرضاً وإبطاله بازوم الدور والاسم في ذلك بين وبأن قوله ممنوع
واجب إلى مجموع قوله هو الجوهر فيدور وذلك يمنع كونه جوهرًا بناء على أوجاع هذا المنع إلى منع دليله

[قوله لقربه من السبب وبفسد الباقي عنه] الممكن لا يفارق السبب في الحدوث وإبقاء خديته
القرب على تأمل

(قوله وأما العدم الحادث فقد يكون بفعل الفاعل) إذ ماله إزالة الأمر الوجودي وهو أمر وجودي
يصاح أثراً فلتاقل فالفرق بين العدم المستمر والعدم الحادث ظاهر على هذا التوجيه أن فرض التفاعل
موجباً وأما إذا فرض مختاراً فالفرق أظهر لأن العدم المستمر أزلي فلا يستند إلى الفاعل المختار لما قرر
من أن أثر التفاعل مختار يكون حادفاً بخلاف العدم الحادث

ذلك الشرط هو الجوهر المشروط في بقاءه بالمرض (فيدور لنا ممنوع) اذ لا دور ولا تسلسل (ولم لا يجوز أن يكون) ذلك الشرط (اعراضاً لا يبق على التبادل الى أن تنهي الى ما لا يدل عنه وعنده يزول) يعني أن الاعراض عندنا لمسان دم يجوز بقاؤه كالالوان وفهم لا يجوز بقاؤه كالحركات وحينئذ جاز أن يقال شرط المرض الباقي عرض لا بد منه من أعراض متعددة من الاعراض التي لا يبق بذاتها كدورات متعددة من الحركات مثلاً فيكون كل واحد من تلك الاعراض المتعددة بدلاً عن الآخر فيستمر وجود ذلك المرض باستمرار شرطه مادام يتبادل تلك الاعراض فإذا انتهت الى ما لا يدل عنه كالدورة الأخيرة من تلك الدورات الممدودة فقد زال الشرط فيزول المرض الباقي بلا تسلسل وجاز أيضاً أن يقال شرط المرض الباقي هو الجوهر وشرط الجوهر هو تلك الاعراض المتبادلة فلا يلزم دور وإنما اعتبر في الشرط تبادل الاعراض الغير القارة لان الواحد من هذه الاعراض لا بقاء له فلا يبقى ما هو مشروط به هكذا ينبغي أن يضبط هذا الكلام (واعلم أن النظام طرد هذا الدليل الثالث الذي هو الممدة في الاجسام فقال والاجسام أيضاً) كالاعراض

أعني قوله اذ لو كان عرضاً تسلسل ومنع لزوم الدور على تقدير كونه جوهرًا وهذا معنى قوله أي لا دور ولا تسلسل وان قوله ذلك في السند اشارة الى أن مطلق الشرط أعني شرط بقاء العرض وشرط بقاء الجوهر وذلك أطلق الشرط فيصير محصل الكلام قلنا ممنوع كونه هو الجوهر لجواز أن يكون شرط بقاء العرض اعراضاً متبادلة منتسبة الى عرض لا يدل له فلا يلزم التسلسل وممنوع لزوم الدور لجواز أن يكون شرط بقاء الجوهر اعراضاً متبادلة فيكون المرض الباقي مشروطاً بجوهر مشروط بقاؤه بتلك الاعراض فلا يلزم الدور وعلى هذا يكون للثن مع اختصاره مشتقاً على الجواب باعتبار كل من الثنتين والى هذا التدقيق أشار الشارح قدس سره بقوله هكذا ينبغي أن يضبط هذا الكلام (قوله طرد هذا) بأدنى تغيير فقال لو بقيت الاجسام لا تمتنع زوالها لكن زوالها معلوم بالاجماع

(قوله وشرط الجوهر هو تلك الاعراض المتبادلة) فلا دور لان ماله اشتراط بقاء الجوهر بواحد من تلك الاعراض بلا قيد التعيين لا بمجموعها وهذا الواحد يتوقف على وجود الجوهر لا على بقاءه فلا دور وان لم يجوز التماكس فان قلت بقاء الجوهر موقوف على بقاء نوع تلك الاعراض وبالعكس فيدور قلت لو سلم بقاء النوع مع تجميد جميع الجزئيات فلا لزم احتياج النوع الى هذا الجوهر بل الى مطلق الجوهر فلا دور

[قوله واعلم ان النظام طرد الخ] عدم ثبوت السند للجوهر باعتبار اشتراط الموضوع فيه دون الاكتفاء بالحل المطلق لا ينفي هذا المارء اذ غلب سقوط هذا الشق من التزديد المذكور وبهذا القدر

(غير بانية بل تجدد حالاً خلاً) - ويرد عليك في الكتاب أن الجسم ليس بمجموع امراض
مجتمعة خلافاً للنظام والتجار من المعتزلة وعلى هذا القتل يلزم من تجدد الاعراض تجدد
الاجسام على مذهبه بلا حاجة الى طرد الدليل فيها وانما يحتاج اليه اذا كانت الاجسام

وبشهادة الحس بين لللازمة انها لو زالت فمما ينسبها فيلزم امتناعها وبغيرها اما بوجودي موجب أو
مختار فيلزم ان يكون المعدم والثني الصرف أراً ففاعل وأيضاً لا فرق بين قولنا لا أثر له وأثره لا وأما
يزوال شرط فان كان جوهرنا قلنا الكلام في زواله فيكون يزوال جوهر آخر ويتسل وان كان عرضاً
وبقاء العرض مشروط ببقاء الجوهر فلو كان بقاء الجوهر مشروطاً ببقاء يلزم الدور في هذا التقرير
أسقط كون الفاعل الموجب طريق الفقد اذ لا تضاد في الجواهر وأثبت عدم كون الشرط جوهرأ بما أثبت
في أصل الاستدلال وهو كونه عرضاً وهذا الفرق لا يضر في طرد الدليل على ما نوهم

[قوله يلزم من تجدد الاعراض تجدد الاجسام] لان المستفاد من قوله ان الجسم مجموع امراض
مجتمعة لها بانية على عروضها وصارت بسبب الاجتماع أجساماً فيكون تجدها موجباً لتجدها هذا لكن
في شرح التجريد ان المذكور في كتب المعتزلة أن مثل الاكوان والاعتقادات والآلام والاشقات وما
أشبه ذلك امراض لا تدخل لما في حقيقة الجسم وقائاً وأما الانوان والطعوم والروائح والاصوات والكيفيات
المفوسة من الحرارة والبرودة وغيرها فقد في النظام جواهر بل أجسام حيث صرح بان كلام ذلك جسم
لطيف مركب من جواهر مجتمعة ثم ان تلك الاجسام اللطيفة اذا اجتمعت وتداخلت صارت الجسم
الكثيف الذي هو الجاد

(قوله بلا حاجة الى طرد الدليل) لعل المراد من طرد الدليل اجراءها في جزئي من جزئيات
ما أقیم عليه فحاشا له كما سيبيح في التنبيه المذكور في المقصد الثالث في أن الاجسام باقية حيث قال الدليل
لما قام في الاعراض طرده النظام في الاجسام فقال بعدم بقائها أيضاً قال الآمدي وذلك لانه مبنى على أصله
وهو أن الجوهر مركب من الاعراض انتهى فعل هذا لزوم تجدد الاجسام من تجدد الاعراض لا يفتي
الاحتياج الى الطرد

لا يخرج الدليل من كونه ذلك الدليل

(قوله وانما يحتاج اليه اذا كانت الاجسام عنده مركبة من الجواهر الافراد) فيه بحث لان تركب
الجسم من الجواهر الافراد الغير المتناهية وان كان مشهوراً من مذهبه الا أن الجوهر الفرد بل الجواهر
مطلقاً مركب عنده من محض الامراض المجتمعة كما سيبيح في موقف الجواهر فالاجزاء الغير المتناهية
عنده جواهر غير متناهية مركب كل منها من الامراض المجتمعة ولا فرق في الاحتياج المذكور وعنده
بين القولين لان مبنى في الاحتياج على تقدير كون الجسم مجموع امراض المجتمعة هو ان المركب
من محض الامراض يلزم ان يكون عرضاً كما يشهد به البدية وان كان جوهرأ عند النظام فالدليل الدال

عنده مركبة من الجواهر الافراد كما هو المشهور من مذهبه ويؤيد ما ذكرناه قوله (ومت)
 أى ومن طرد هذا الدليل في الاجسام (يعلم أنه يرد الاجسام نقضا عليه) أى على هذا
 الدليل عند الفناء ببقاء الاجسام (وقد يحاج عنه) أى عن هذا النقض (بأنه) يبنى الجسم
 على الجوهر مطاماً (قد يزول لمرض يقوم به) أى يختل بسببها عرضاً متانيا للبقاء
 فيقوم ذلك المرض بالجواهر فيزول (كالفناء عند المعتزلة) فانه عندهم عرض اذا خلاه الله
 فثبت الجواهر كلها فان قيل المشهور عن المعتزلة البصرية أن الفناء عرض مضاد للبقاء يخلفه
 الله لا في محل فتفى به الجواهر فلا يكون قائماً بالتفاني كما ادعيه موه أجيب بأنه جاز أن

(قوله) وإنما يحتاج اليه اذا كانت الاجسام الخ) وما قيل ان الجوهر الفرد عنده مركب من الاعراض
 فلا فرق بين الله اين في عدم الحاجة الي الطرد فوهم اذ النظام لا يقول بالجواهر الفرد فضلاً عن مركبة
 من الاعراض كيف والتركيب ينافي الفردية قال في شرح التجريد انه لما صرح بأن في الجسم أجزاء
 غير متدية موجودة بالفعل لزمه القول بالجزء لانه اذا كان كل اقسام يمكن في الجسم حاصلات فيه بالفعل
 فلا يكون سائلاً في الجسم استع حصوله فيه فيكرر أجزاءه غير قابلة للانقسام فتدفع فيها حاربا
 عنه غير معترف به فمضى قوله مركبة من الجواهر الافراد مركبة من الاجزاء التي هي الجواهر الافراد
 في الواقع لانه معترف به

(قوله) ويؤيد ما ذكرناه الخ) فان الثابت ببقاء الاجسام انما يقول بتركيبها من الجوهر الفرد
 (قوله) مرض اذا خلعه الله الخ) اما متعدد كما قال أبو علي انه تعالى يخلق لكل جوهر فناء واما غير
 متعدد كما قال غيره ان فناء واحداً يكفي لافناء كل الاجسام

على تجديد الاعراض دال على تجديد الجسم لاندراجها فيها فلا احتياج الى طرد الدليل فيه كما لا احتياج
 الى طرده في خصوصيات الاعراض وهذا المأزوم لا يختلف على القولين كما لا يخفى على التأمل اللهم الا
 ان يثبت عنه نقل آخر وهو القول بالجزء على نحو ما قال به سائر المتكلمين وان لم يذكره المصنف
 وبما ذكرناه يظهر ان عدم الاحتياج الى طرد الدليل على ما يشهد به البداية لا هل ما ادعاه النظام من
 جوهرية المجموع وانما لم يجعله مبنى على الاحتياج المذكور ان تجديد الجزء يستلزم تجديد الكل وان
 سلم جوهرية الكل كما يشهر به عبارة المأزوم لان فيه شائبة تعيين الطرائق في اثبات تجديد الجسم فلا
 يكون قولاً متدياً به فتأمل

[قوله] أجيب بأنه جاز الخ] هذا هو المقصود اذ لو كان لا في محل دائماً لكان ندمته الى جميع
 الجواهر على التسوية فزوال بعضها به دون آخر ترجيح لا مرجح لكن المفهوم من سياق الكلام انه
 احتمال صرف ليس يتناول عن المعتزلة ولهذا عدل عنه وقت والاولى الخ

يخلق أولاً لا في محل ثم يتعلق بمحل أراد الله افتناء والاولى أن يقال المقصود تشبيه ذلك المرض بالفتاء على مذهبهم في مجرد كونه منافياً للبقاء وإن اختلفا في أن أحدهما قائم بالمحل دون الآخر (أو) بأنه قد يزول الجوهر لمرض (لا يخلق الله فيه عندنا يريد أن ما ذكر أولاً هو طريق زوال الجواهر على رأي المعتزلة ولنا في زوالها طريق آخر وهو أن لا يخلق الله الاعراض التي لا يمكن خلو الجواهر عنها فنزول قطعا (والجواب) عن جواب

(قوله والاولى الخ) لان ما ذكره أولاً مجرد جواز عقل لم يثبت عقله منهم مع انه على القول بعدم تعدده يلزم قيام عرض واحد بمحال كثيرة

(قوله أن يقال المقصود الخ) فيثبت قواه عند المعتزلة متعلق بقوله كافتناء لا بقوله يزول في الوجه الاول (قوله لمرض لا يخلق الخ) اشارة الى أن قوله أولاً يخلق الله عطف على قوله يقوم به وفيه أن زواله بعدم خلق العرض فيه لا يمرض لا يخلق الله الا أن يستبر الحيزية أي من حيث انه لا يخلق

(قوله ان ما ذكر أولاً) وهو زواله بمرض يقوم به سواء كان الفتاء أو غيره

(قوله على رأي المعتزلة) حيث قالوا الفتاء ان عرض

(قوله ولنا في زوالها الخ) لم يرد بقوله عندنا اختصاص هذا الطريق بنا وأنه لم يذهب اليه غيرنا كما في الطريق الاول كيف والسكبي ذهب الى أن زواله بان لا يخلق الله تعالى في العرض الذي هو ابتداء (قوله لا يمكنه خلو الجواهر عنها) كالاكوان

(قوله يريد ان ما ذكره أولاً هو طريق زوال الجواهر عند المعتزلة) وجه اختصاص الطريق الاول بالمعتزلة ظاهر على التوجيه الاول لان الفتاء عندنا ليس بمرض بل هو أمر عدمي أعني عدم البقاء كيف وأنه من الأنواع المتكررة اذ لو وجد لا تصف بالفتاء والابق محله أيضاً وقد قرر ان الأنواع المتكررة عديمات وأما على التوجيه الثاني الذي أوردته ومدته أولى فقيه خفاء لان المشهور من المعتزلة أنهم يثبتون الفتاء عرضاً يخلق الله تعالى لا في محل فيفنى الجواهر به وعند بعضهم الفتاء قائم بالفتاني ذكره في نبوات شرح التماسه وأما أنهم يثبتون عرضاً آخر شبيهاً بالفتاء ومقارله فيها ذكره ليس بمقول عنهم ولو حمل على الاحتمال العقلي فقدم تجويزنا اليه ليس بظاهر الوجه اللهم الا أن يقال لما جوز المعتزلة البناء على الوجه الذي ذكره قلا أقرب ان تجويز مثله والقول بعدم الجواهر بهذا الطريق أيضاً مخصوص بهم وأما وجه اختصاص الطريق الثاني بنا فكأنه مبنى على ان مذهب المعتزلة ان طريق زوال الجواهر خلو عرض يقوم به ليس الا لكنه لا يتخلو عن ثوب الا ان يثبت ان المعتزلة يجوزون خلو الجواهر عن الاعراض كلها دون الاشارة اذ لو لم يثبت التجويز المذكور فقدم خلو عرض ما من الاعراض التي لا يمكن خلو الجواهر عنها يكون سبباً لزوال الجواهر فمن يخصص طريق الزوال بخلاف البناء

التفرض أن يقال (أن جو زئمر) في فناء الجوهر الباقي (ذلك) الذي ذكرتموه من أنه يقوم به عرض يتألف بقاءه أو لا يتخلق الله فيه عرضاً لا يمكن بقاءه بدونه فليجز مثله في فناء (المرض) الباقي فلا يتم الدليل في أصل للدعي أيضاً (إلا أن تود) أنت أو يعود للمستدل (إلى أن المرض لا يقوم به عرض) فلا يتصور فناءه بأحد الوجهين المذكورين في فناء الجوهر (والكرامية) من المتكلمين (احتجوا به) أي بهذا الدليل (على أن العالم لا يعدم) ولا يصح فناء الأجسام مع كونها محدثة (إذ قد بينا استلزام البقاء لامتناع الزوال وبقاء الأجسام ضروري) لاشبهة فيه أصلاً فيمتنع زوالها قطعاً (وسيأتيك) في مباحث صحة الفناء على العالم (زيادة بحث عن هذا الموضوع) يزداد بها انكشافه عليك (ثم للقائلين ببقاء الأعراض طرق في الأول المشاهدة) فإنا نشاهد الألوان باقية فأنكار بقاءها قدح في الضروريات فلنا لدلالة لها) أي للمشاهدة على أن الشاهد أمر واحد مستمر لجواز أن يكون أمثاله متوادة بلا فصل (كالماء الدافق من الأنبوب يرى) أمراً واحداً (مستمراً) بحسب المشاهدة (وهو) في الحقيقة (أمثال متوادة) على الاتصال (الثاني) أن يقال إذا جو زئمر نوارده الأمثال

(قوله أي بهذا الدليل) الدال على استلزام البقاء امتناع الزوال باستثناء عين المقدم ليتج عين التالي يشهد به قوله إذ قد بينا استلزام البقاء فلا يرد أن الدليل السابق استدلال باستثناء تقيض التالي ليتج تقيض المقدم فكيف يصح الاحتجاج به على أن العالم لا يعدم

(قوله ولا يصح فناء الأجسام الخ) أفاد بالمعنى أن ليس المراد أن العالم بجميع أجزائه من الأعيان والأعراض لا يعدم فإن انكار زوال الأعراض تكافؤ بل المراد أن الأجسام لا تعدم وإنما يقع فيها التغير من حال إلى حال ومن تركيب إلى تحليل

[قوله في مباحث الخ] أي في التنبية المذكور في المقصد الثالث

[قوله لا دلالة لها الخ] ولو سلم فالخ يضاف كثيراً فليكن هذا من أغلاله

(قوله الثاني الخ) حاشية قياس بقاء الأعراض على بقاء الأجسام بجميع استمرار مشاهدتها والتشكيك

(قوله إلا أن تعود إلى أن العرض لا يقوم به مرض) إذا اشترط قيام الفناء بلذني في أول الأمر أو في تأنيبه فوجه هذا العود نذكره وإن لم يشترط أصلاً كما هو المشهور عن المغزلة فلا إذ يمكن أن يكون زوال المرض أمر يشمله الله تعالى لا في محله وأما كون زوال المرض لمرض يخلقه الله تعالى في محل المرض الزائل فيزول في نفي الحال فيزول المرض القائم به فهو راجع إلى اشتراط بقاء الجوهر في بقاء المرض وقد مر ما فيه تأمله .

في الأمراض (فليجز مثله في الاجسام) فلزم أن لا يجزم بقاء الاجسام وهو باطل اتفاقاً
 (قلنا) ما ذكرتم (تمثيل) وقياس قهفي (بلا جامع) فكان فاسداً (وليس حكماً بقاء
 الاجسام بمشاهدة استمرارها) حتى يحمل مشاهدة الاستمرار علة جامعة في ذلك التمثيل
 (بل) حكماً بقاء الاحكام (بالضرورة) العقلية لا بالمشاهدة الحسية (وبأنه لولاه) أي
 لولا بقاء الاجسام (لم يتصور الموت والحياة) لان الموت كما هو المشهور عدم الحياة عن محل
 اتصف بها واذا لم تكن الاجسام باقية كان محل الموت غير الجسم الموصوف بالحياة (الثالث
 المرض يجوز اعادته وهو) أي اعادته بتأويل أن يباد (وجوده في الوقت الثاني) الذي هو بعد وقت
 عدمه الذي هو عقب وقت وجوده (واذا جاز) وجود المرض في وقتين (مع تخلل المدم) بينهم ما
 في وقت متوسط بين الوقتين (فبدونه) أي فوجوده بدون تخلل المدم (بل على سبيل الاستمرار
 (أولى) بالجواز فلا يمنع بقاء الاعراض (قلنا الشيخ منع اعادة المرض) ولاضير عليه في ذلك
 (وان سلم) ان الاعادة جائزة (بقياس بلا جامع) أي بقياس وجوده في الوقتين بلا تخلل
 المدم على وجوده فيها بدون قياس لا جامع فيه (ودعوى الاولوية) أي اولوية الوجود بلا
 تخلل المدم بالجواز (دعوى بلا دليل) عليها لجواز ان يكون تخلل المدم شرطاً للوجود في

في بقاء الاعراض لجواز ان يكون استمرارها بجهد الامثال يوجب التشكيك في بقاء الاجسام لذلك
 (قوله بالضرورة العقلية) فان العقل يحكم بديهية بأنه لولا بقاء الاجسام لا رقع الامان لمن العقل
 والعرف والشرع واختل النظام

(قوله كما هو المشهور) اشارة الى انه لو فسر الموت بعدم الحياة عن مثلي ما انصف بالحياة بصنع
 الحكم بالموت لكنه خلاف المشهور

(قوله بتأويل) ان كان التأويل لاجل تذكير الضمير فلا حاجة اليه لانه لتذكير الخبر ولان المصدر
 الذي لا يفرق بينه وبين مذكروه بالناه يجوز فيه التذكير والتأنيث وان كان بواسطة محل الوجود عليه
 فالاشكال باق لعدم صحة محل الوجود على ان يباد أيضاً حقيقة وطريق التسامح وسيع
 (قوله ولا خير عليه) لانه لا يخل بحشر الاجساد اذ الاعراض لاتعاد أصلاً انما الاختلاف في انه بجميع
 الاجزاء الاسلية وباعادتها بعد الانعدام

(قوله بتأويل ان يباد) الموجع الى التأويل لفظي وممنوى أما القنطري فهو تذكير الضمير وأما
 المضموي فلأن الاعادة لا يوجد

(قوله ولا خير عليه في ذلك) أي بحسب الشرع فان النكاح المذكور لا ينافي القول بحشر الاجساد
 لجواز ان يباد الاجساد مع توارد الامثال من الاعراض التي لا يمكن خلو الجواهر عنها تلك الاجساد

الوقت الثاني فيمكن الاعادة دون البقاء (بل) تقول (ذلك) أعنى الوجود في الوقتين مع
تحلل الدم (عندنا جائز وهذا) أي الوجود فيهما بلا تحلل (بمنتهى) فلا يصح قياس الثاني
على الاول في الجواز أصلاً وقد يقال كان الحكم ببقاء الاجسام ضروري يحكم به العقل
بمعونة الحس كذلك الحكم ببقاء الاعراض كالالوان ضروري يحكم به العقل بمعونته
أيضاً والطرق المذكورة تنبيهات على حكم ضروري فالتفتة فيها لا تنجس طائلاً
المقصد الثامن المرض الواحد بالشخص (لا يقوم بمحلين ضرورة) أي هذا
حكم معلوم بالضرورة ولذلك (يجزم) بأن السواد الثائم بهذا المحل (غير) السواد
(الثائم بالمحل الآخر) جزماً يقيناً لا يحتاج فيه الى فكر (ولا فرق بينه) أي بين
جزمنا بأن المرض الواحد لا يقوم بمحلين (وبين جزمنا بأن الجسم الواحد (لا يوجد)
في آن واحد (في مكانين) فكما أن الجزم الثاني يذهب بلا شبهة فكذا الاول ولست أقول
نسبة المرض الى المحل كنسبة الجسم الى المكان فلو جاز حلوله في محلين لجاز حصول
الجسم في مكانين حتى يرد عليه ان النسبتين ليستا على السواء لا مكان حلول اعراض
متعددة مما في محل واحد وامتناع اجتماع جسمين في مكان واحد (ويؤيده) أي يؤيد
ما ذكرناه من ان المرض بمنتهى أن يقوم بمحلين (ان المرض انما يتمين) ويشخص (بمحل)

(قوله يحكم به العقل الخ) قد عرفت أن حكم العقل ببقائها يذهب من غير معونة من الحس
(قوله أي هذا حكم معلوم بالضرورة) يعني أن قوله ضرورة متعلق بما يستفاد مما قبله أي يحكم به
ضرورة لا يشك لا يقوم
(قوله لامتناع توارد الخ) فان كل محل مع جميع ما يتوقف عايشه وجود المرض علة تامة له يلزم
توارد للمستقلين

(قوله وهذا أي الوجود فيهما بلا تحلل بمنتهى) لانه يلزم حينئذ قيام العرض أعنى البقاء بالمرض
وقد مر بطلانه وأما أن تحلل الدم بين زمني وجود العرض فلا يلزم هذا المحذور هذا هو الفارق بين
تجوير اعادة العرض مع تحلل الدم وعدم تجوير وجود في زمانين بدون ذلك التداخل وان مرتبف
هذا الفارق يمنع كون البقاء عرضاً

(قوله لامتناع توارد الملتزم من شخص واحد) وهذا لازم على ذلك التقدير لان كل واحد من
المحلين وان لم يكن علة مستقلة لكنه مع ... يتوقف عليه ذلك الشخص علة تامة له لا يقال لم
لا يجوز ان يكون مجموع المحلين علة واحدة لشخص ، العرض الثائم بكل منهما لا نقول لانه يلزم

كأمر فلو قام عرض واحد بمحلين لكان له بحسب كل محل تمين وتشخص لامتناع توارد
التمتين على شخص واحد وإذا كان له تمينان كان الواحد اثنين وهو محال وليس هذا استدلالا
لأن الحكم ضروري بل هو تأييد له ببيان كنهه (فان الشيء) المعلوم بالبدئية (إذا علم بديته
اطمأن إليه النفس أكثر) وإن كان الجزم اليقيني حاصلًا بدونه (ولم نجد له مخالفا إلا أن
قدماء المتكلمين) هكذا وقع في نسخ الكتاب والمشهور في الكتب وهو الصحيح أن
قدماء الفلاسفة القائلين بوجود الإضافات (جوزوا قيام نحو الجوار والقرب) والأخوة
وغيرها (من الإضافات المتشابهة بالطرفين) قالوا المضافان أن قام بكل منهما إضافة على حدة
كان كل واحد منهما منقطعا عن الآخر فلا بد أن يقوم بهما إضافة واحدة لترتبط بينهما
والحق أنهما مثلان بقرب هذا من ذاك بخالف بالشخص لقرب ذاك من هذا وإن
شاركه في الحقيقة النوعية وهذه المشاركة أعني الوحدة النوعية كافية في الربط بين

(قوله أكثر) أي مما لم يعلم بديته

(قوله وإن كان الخ) وإن لم يكن الجزم اليقيني حاصلًا بدونه بل معه فكون اطمئنان النفس إليه أكثر
أولى لدوران الجزم اليقيني معه وإن كان حاصلًا بالبدئية

(قوله إن قدماء الفلاسفة الخ) كلمة إن من المحكي ولذا أورد الشارح قدس سره والا فالواجب
تركه والاكتفاء بقوله قدماء الفلاسفة فقوله جوزوا قيام الخ خبر لكلمة إن في المتن فلا يرد أن جهة جوزوا
خبر لكلمة إن أما في المتن أوفي الشرح فبقي الآخر بلا خبر وتقديره لاحدهما يوجب وكافة في الكلام
(قوله أن يقوم بهما) أي بكل واحد منهما لا يمتزجعهما والا لكان للمجموع إضافة إلى ثالث
(قوله كافية في الربط) كيف لا والوحدة الجنسية إذا كانت كافية في الربط كما في المتخالفين كانت

حيث أن لا يوجد ذلك التشخص في واحد من المحلين لأن في كل منهما إنما وجد جزء العلة دون تمامها
وهو لا يوجد وجود المعلول فيلزم أن لا يوجد

(قوله وإن كان الجزم اليقيني حاصلًا بدونه) ونوقش في هذه العبارة بأن كلمة إن الوصلية مشعرة
بأن يكون اطمئنان النفس إليه أكثر كان أولى على تقدير أن لم يكن الجزم اليقيني حاصلًا بدونه على
ما يظهر من قولنا زيد يجزل وإن كثر ماله مع أنه قاسد والجواب على تقدير تسام لزوم المعنى المذكور
لأن الوصلية أن قوله وإن كان مرتبطًا بتقدير ينصب إليه معنى الكلام والتقدير اطمئنان النفس إليه
أكثر ولذلك لم يكتب بدونه أي بدون العلم بديته. وحيث يظهر معنى أن الوصلية لأن عدم الاكتفاء
بدونه أقوى على تقدير عدم حصول الجزم اليقيني بدونه

(قوله والحق أنهما مثلان) وإنما لم يجب تجزير قيام الجوار بالمجموع من حيث هو مجموع كما قيل

لضائين ولا حاجة به الى الوحدة الشخصية (وبوضعه) أى بوضع ما ذكرناه من
الاختلاف الشخصى في المتشابهين (المتخالفان) من الاضافات كالأبوة والبنوة اذ لا يشبه
هلى ذى مسكة أنهما متقاربان بالشخص بل بالنوع أيضاً مع وجود الارتباط بهما بين
الضائين أعنى الاب والابن (ولزمهم قيامه) أى جواز قيامه (بأكثر من أمرين) أعنى
علمين فان الجوار والقرب والاخوة مثلاً كما يتحقق بين شيئين يتحقق أيضاً بين أشياء
متعددة فلو جاز اتحادها هناك جاز اتحادها ههنا أيضاً ولا يندفع هذا الالتزام فمهم الا بيان
الفرق (وقال أبو هاشم التاليف عرض وأنه يقوم بجوهريين لا أكثر أما الاول) وهو
كونه عرضاً يقوم بجوهريين (فلان من الجسم ما يصعب انفكاكه) وانفصال أجزائه بعضها
عن بعض (وليس ذلك) السر في الانفكاك (الا لتأليف يوجب ذلك) السر اذ لولاه
لما صعب الانفكاك بين أجزائه كما في المتجاورات (ولا يتصور) انحجاب السر وضوئية
الانفكاك (ففى الدم المحض فهو) يعنى التأليف (صفة ثبوتية) موجودة موجبة لصعوبة
الانفصال (ولا يقوم) التأليف (بكل واحد من الجزئين ضرورة) أى لا يجوز أن يقوم
بهذا الجزء فقط ولا بذلك الجزء فقط لان التأليف لا يمتثل فى أمر واحد بالضرورة ولو
قال ولا يقوم بواحد من الجزئين لكان أظهر (فهو قائم بهما) أى بكل واحد منهما معا

الوحدة النوعية كانية بالطريق الاولى بل كونها من الاضافة المتكررة كانية في ذلك
(قوله يتحقق أيضاً الخ) بأن يكون ثلاثة أشياء على نسبة واحدة بينها في القرب والجوار فان القول
بقام قرب واحد بالشخص بكل واحد من الشئين دون كل واحد من الثلاثة تحكم وما قبل ان الاضافة
تختلف باختلاف الضائين فاذا اعتبر القرب بين (١) و [ب] يكون ذلك القرب مغايراً لقرب واحد
منها حينئذ قائماً فأنهم لو قيل لهما اذا كان ثلاثة أمور متقاربة اذ القرب بين شيئين منهما متحقق بدون الثالث
وهل الكلام الا فيه

قوله بجوهريين (أى بكل واحد منهما
[قوله ولا يتصور انجاب الخ] أى لا يتصور حصول هذه العدة في أمر معدوم اذ المعدوم لا يكون
موجباً لصعوبة الانفكاك الى حى من الكيفيات الاستعدادية
(قوله أظهر) فيها هو المقصود

منه في التأليف ليدية قيام الجوار بكل من الجوارين وذلك طاهر
(قوله لان التأليف لا يمتثل فى أمر واحد) ولانه يلزم الترجيح بلا مرجح

لا يجمعو عدا من حيث هو مجموع والا كان المحل واحداً (وهو المطلوب وجوابه منع أن
عسر الانفكاك) فبما بين أجزاء بعض الاجسام (للتأليف) القائم بتلك الاجزاء (بل
للفاعل المختار) نادى الصق باختياره بعض تلك الاجزاء ببعض على وجه يصعب الانفكاك
به (وأما الثاني) وهو أنه لا يقوم بأكثر من جوهرين (فلأنه لو قام التأليف) الواحد
(بثلاثة أجزاء مثلاً لمدم التأليف بمدم جزء واحد من) تلك (الثلاثة) لأن عدم المحل
يستلزم عدم الحال فيه (والثالث باطل لأن الجزئين البابين بينهما تأليف قطعا) لأن صموية
الانفكاك باقية بينهما (وجوابه أن التأليف الذي بين الجزئين غير) التأليف (الذي بين
الثلاثة) أي يجوز أن يقوم تأليف واحد بجزئين كما ذكرناه وبقيام تأليف آخر بثلاثة أجزاء

(قوله والا كان المحل واحداً) [والواحد من حيث أنه واحد لا يتصور التأليف فيه

(قوله التأليف الواحد) أي بالشخص لأن الكلام فيه

(قوله بثلاثة أجزاء) أي بكل واحد منها

(قوله لأن عدم المحل الخ) كما إذا قام بجوهرين فإن عدم كل واحد منهما يستلزم عدمه فاندفع ما قيل
أن ذلك فيما إذا لم يكن الحال محل سواء وفيما نحن فيه له محل سوى الثالث

(قوله لأن صموية الانفكاك الخ) [وتقاء الآخر يستلزم تقاء المؤثر

(قوله غير التأليف الخ) أي تأليف آخر مغاير للشخص للتأليف القائم بكل واحد من الثلاثة سواء قلنا

أن التأليف القائم بها كان موجوداً في وجود التأليف القائم بالثلاثة أو قلنا أنه حدث بعد زواله والزم

عدم واحد منها بسبب انتفاء المحل هو التأليف الشخصي القائم بالثلاثة دون ما قام بأثنين منها

(قوله وجوابه منع أن عسر الانفكاك الخ) [وقد يجاب أيضاً بأن التأليف قائم بالمجموع من حيث
هو مجموع ولا يحذور فيه

(قوله وجوابه أن التأليف الذي بين الجزئين الخ) يظهر تقرير الشارح بوجه أن خلاصة الجواب

أن في سورة اجتماع ثلثة أجزاء تأليفيين أحدهما قائم بالثلاثة والآخر بالاثنتين فبالعدم أحد الثلثة انعدم

التأليف الأول وبقي الثاني ولك أن نمحله على أن في تلك الصورة تأليفاً واحداً قائماً بالثلاثة فإذا عدم

واحد من الثلثة انعدم التأليف القائم بها وحدث تأليف آخر قائم بأثنين هذا وقد بطل إذا حل كلام

أبي هاشم على أن التأليف القائم بأثنين لا يقوم بعينه بأكثر لا يكون الجواب دالماً له بل الجواب حينئذ

أن يقال انعدم واحد من الثلثة إنما يستلزم انعدام التأليف لو لم يكن له محل آخر وهذا إعلان آخر أن

مستلزم في الحلية على زعمه وأنت خير بان المفهوم من كلام أبي هاشم أن التأليف مطلقة لا يقوم بأكثر

من اثنين لتألف

فيكون هذا التأليف القائم بالثلاثة متبايناً بالتأليف الاول القائم بالجزئين (وان
 مثاله) في الحقيقة النوعية (والذاتي) عند ما عدم واحد من الثلاثة (هو) التأليف (الثاني)
 القائم بالثلاثة دون التأليف الاول القائم بالاثنتين فلا يلزم حينئذ انعدام التأليف بينهما واعلم
 أن المرض الواحد بالشخص يجوز قيامه بمحل منقسم بحيث ينقسم ذلك المرض بانقسامه
 حتى يوجد كل جزء منه في جزء من محله فهذا مما لا نزاع فيه وقيامه بمحل منقسم على
 وجه لا ينقسم بانقسام محله يختلف فيه كما سيأتي وأما قيامه بمحل مع قيامه بهينه بمحل آخر
 فهو الذي ذكرنا أن بطلانه بدیهي وما نقل عن أبي هاشم في التأليف ان حمل على القسم
 الاول فلا منازعة معه الا في انقسام التأليف وكونه وجودياً وان حمل على القسم الثاني فيقتل
 جواز هتفي المناقشة في وجودية التأليف والشهور أن مراده القسم الثالث الذي علم بطلانه بدیهة

المرصد الثاني في الكم

فدعه على سائر المقولات لكونه أعم وجوداً من الكيف فان أحد قسميه أعني المدد يعم المقارنات

[قوله واعلم الخ] تحقيق المقام واعتذار لصرف قوله ولا يقوم بكل واحد منهما فهو قائم بهما عن
 الظاهر بأنه لرعاية ما هو المشهور من مذهبه

(قوله يعم المقارنات الخ) أي جميعاً ولذا أورد صبغة الجمع بخلاف الكيف فان أنواعه الثلاثة أعني
 الكينيات المحسوسة والكينيات الاستعدادية والكينيات المختصة بالكينيات لا توجد في المجردات بلا واسطة
 والكينيات النسبية لا توجد في البسائط المنصرفة والجماد لكونها مختصة بذوات الانفس كاسبجي واما
 قلنا بلا واسطة لوجود الكينيات المختصة بالكينيات في المجردات بواسطة المدد كزوجية والفردية وما قبل

(قوله فان أحد قسميه أعني المدد يعم المقارنات والمجردات) وأما الكيف فلا تعرض للمجردات
 أولاً بالذات لان علومها حضورية لا حصولية والالم يثبت الوجود الذهني كما أشار اليه المصنف في مباحث
 العلم فليست تلك العلوم من قبيل الكيف وأما النفس الانسانية قائما معدودة من الماديات لتعلقها بها
 واما قلنا أولاً وبالذات لثلاث يتنقض زوجية العقول العشرة قائما كينية عارضة لما بواسطة عروض الكم
 التفتعل أعني المدد وقد يقال في توجيه عموم الكم ان الكينية نفسها لا يقارنها كينية وبما ان عددان
 رد عليه بان الكينية نفسها لا يقارنها كينية وبما ان الكينية عارضة بالكينيات أوجب بان المدد يعم جميع
 المقولات حتى لنفسه كذا في حواشي التجريد وفيه نظر لان الحرف كينية مارضة لاصوت الذي هو أيضاً
 كينية فاما معنى قولهم الكينية لا يقارنها كينية وأيضاً السطح عارض للجسم التعليمي الذي هو كم وكذا
 الخط عارض له طح الذي هو كم آخر فلا معنى لقول بان الكينية نفسها لا يقارنها كينية

والمجردات وأصبح وجوداً من الاعراض التنسية التي لا تقرر لها في ذوات موضوعاتها
 كتنزُّد الكليات والكيفيات (وفيه مقاصد) تسعة (الأول) لكم له خواص ثلاث (
 يتوصل بها الى معرفة حقيقته (الأولى أنه يقبل القسمة والقسمة تطلق على) معنيين على
 القسمة (الوهمية وهي فرض شيء غير شيء) وقد مر أن هذا المعنى شامل للكم المتصل
 والمنفصل (وعلى) القسمة (الفعلية وهي الفصل والفك) سواء كان بالقطع أو بالكسر (و) المعنى
 (الأولى من خواص الكم وعروضه للجسم ولسائر الاعراض) يبنى باقياً (بواسطة اقتران
 الكمية بها) فالتك اذا تصورت شيئاً منها ولم تدبر معه عدداً ولا مقداراً لم يمكن لك فرض
 اتسائه (و) للمعنى (الثاني لا يقبله الكم) المتصل الذي هو للمقدار (فان القابل بقي مع
 المتقبل) والام يمكن قابله حقيقة بالضرورة (وعند الفك) والفصل الوارد على الجسم

ان الكيفيات التنسية لا توجد في المجردات لان علومها حضورية فع عدم مساعدة الدليل الذي أقاموا
 على إثبات العلم لها مخالف للمبجىء في كلام الفارح قدس سره حيث فسّر الكيفيات التنسية بالكيفيات
 المختصة بذوات الاض من الاجسام المنصرفة ثم قال ومعنى الاختصاص لما أن تلك الكيفيات توجد
 في الحيوان دون النباتات والجماد فعل هذا لانه أن بعض هذه الكيفيات كالحياة والقدرة والعلم والارادة
 ثابتة لواجب والمجردات فلا تكون مختصة بالحيوانات انتهى

(قوله وأصح وجوداً) أي أثبت وجوداً في موضوعه من الصحة بمعنى الثبوت كما يذلل عليه البيان
 فلا يراد ما قبله أنه لا نزاع في وجود الابن والمتكلمون يشكرون الكم مطلقاً فاما معنى أصحية وجوده
 بالنسبة الى الابن

(قوله يتوصل الخ) أي يكون مرآة لمعرفة حقيقته ولو بوجه ما فان الاجناس لا يمكن مفرقها الا
 بالوازم لانه يتوصل الى كنه حقيقته

(قوله شاذل الخ) فان وجود الاقسام لا ينافي الفرض بل هو أمون عليه

(قوله بواسطة اقتران الخ) يعني انها واسطة في العروض

(قوله حقيقة) أشار الى أنه قد يطلق القابل على ما لا يجتمع مع المتقبل مجازاً

(قوله وأصح وجوداً الخ) فيه تأمل اذ لا نزاع في وجود الابن على أن المتكلمين يشكرون الكم
 مطلقاً فاما معنى أصحية وجوده بالنسبة الى الابن

(قوله سواء كان بالقطع أو بالكسر) لعل حصر سبب الفك في القطع والكسر كما هو المفهوم
 الظاهر من كنههم بحسب الغالب والا فقد يكون الفك بدوئها كما اذا جزء خيط من طرفه فالتك بعض
 أجزائه من بعض اذ ليس هذا الفك بطريق الكسر وهو ظاهر ولا بطريق التعلق لاحتياجه الى آلة
 تلتزمه كما صرح به في موقف الجوهر

(لا يبقى الكم) أي المقدار (الاول بعينه) لأنه متصل واحد في حد ذاته لا مفصل فيه أصلاً (بل يزول ويحصل هناك) (كان) أي مقداران (آخران) لم يكونا موجودين بالفعل والا كان في متصل واحد متصلات غير متناهية بحسب الانقسامات الممكنة (ثم الكم) للمتلص الحال في المادة الجسمية (بعد المادة لقبول القسمة الانفكاكية) وان لم يمكن اجتماع ذلك الكم مع تلك القسمة (كما بعد الحركة الى الحيز لتسكون فيه وان كان لا يمكن اجتماعهما والمعد لا يجب اجتماعه مع الآخر) فالقابل للقسمة الانفكاكية هو المادة الباقية بعينها مع الانفكاك والانفصال دون المقدار الذي هو الكم المتصل ثم نقول ان القسمة الفكية اذا أريد بها زوال الاتصال الحقيقي فهي كما لا تمرض للكم المتصل لا تمرض للكم المنفصل

(قوله في حد ذاته) لا باعتبار الالتئام والتركيب

[قوله والا كان النح] أي وان لا يكون زوال مقدار وحدوث مقدارين آخرين بل يكران موجودين فيه بالفعل مع بقائه المقدار الاول بعينه فيكون قابلاً للقسمة الفعلية لذاته وقد ثبت انه قابل لاقسامات غير متناهية بناء على امتناع الجزء يلزم وجود متصلات غير متناهية بالفعل في مقدار واحد فلا يرد أن اللازم مما ذكر أن يكون في المتصل الواحد متصلات متناهية حسب اقسامات الفكية المتناهية لامتصاص غير متناهية حسب الاقسامات الفرضية الغير للمتناهية

(قوله الحال في المادة الجسمية) سواء قلنا حلوله فيها بواسطة حلوله في الصورة الجسمية أو ابتداءه وتكون الصورة واسطة في الثبوت وإنما قدر هذه الصفة للإشارة الى علة كونه معداً للمادة

[قوله والمعد لا يجب النح] اكفاء بما هو انقصود والا فالمعد يمتنع اجتماعه لان الاستعداد بنافي الوجود [قوله ثم نقول الخ] بيان لما تركه المصنف من حال القسمة الفكية بالقياس الى الكم المنفصل

[قوله غير متناهية بحسب الاقسامات الممكنة] فيه نظر لان الاقسام الخارجية يصل الى حدتها

عنده فلا يلزم الأشكال على مقادير غير متناهية بالفعل

[قوله كما بعد الحركة الى الحيز لتسكون فيه] أي في السكون المخصوص الذي هو بعد الخروج

لأنه معد لمطلق السكون لحصوله بدون الحركة

(قوله والمعد لا يجب اجتماعه مع الآخر) لا خلاف في ان المعد البعيد لا يجوز اجتماعه مع الآخر وفي

التقريب خلاف كما أشار اليه في مباحث المعرفات من حواشي المطالع فكان قوله لا يجب اشارة الى ذلك

(قوله اذا أريد بها زوال الاتصال الحقيقي) كما هو الظاهر ولذا قال الشارح سواء كان بالقطع أو

بالكسر اذ لو أريد بها زوال الاتصال مطلقاً بـ يناسب قوله ذلك اذ لا قطع ولا كسر في الاتصال الذاتي

الذي هو عارض لوحدهات بالذات

أيضاً لأن مروض الوحدات من حيث أنه مروض لما لا يكون متصلاً واحداً في نفسه بل منفصلاً بعضه عن بعض فلا يتصور هناك زوال اتصال حقيقى وإذا أريد بها زوال الاتصال بحسب المجاورة كانت عارضة لمروض الوحدات بالذات لا للوحدات في أنفسها وإذا أريد بها عدم الاتصال مطلقاً أعنى الانفصال للذاتى فهي عارضة للوحدات بالذات قائمها في ذاتها منفصلة بعضها عن بعض وعارضة لمروضات الوحدات بواسطتها الخاصة (الثانية وجود ماد فيه يمدّه اما بالفعل كما في العدد) فإن كل عدد يوجد فيه الواحد بالفعل وهو عادله وقد يعد بعض الاعداد بعضها أيضاً (واما بالتوهم كما في المقدار) فإن كل مقدار خطأ كان أو سطحاً أو جسماً يمكن أن يفرض فيه واحد يمدّه (كما يمدّ الاشـل) وهو حبل طوله ستون ذراعاً (بالاذرع وسبى أنك المد اذا أسقطت منه أمثاله) أى من الممدود أمثال الماد (فهي) للممدود وقد يفسر المد باستيعاب الماد للممدود بالتطبيق لكنه مخصوص بالمقادير ولا يتناول

(قوله لان مروض الخ) بيان لما تركه ولم يتعرض لوحدات لظهور حالها

[قوله مخصوص بالمقادير ولا يتناول العدد الخ] يعنى ان المقادير لما كانت متفاوتة بالزيادة والنقصان يمكن التطبيق بينها بخلاف العدد قائم مركباً من الوحدات والوحدات لا يتصور فيها التفاوت بالزيادة والنقصان فلا معنى لتطبيق فيها وما قيل ان التطبيق جعل الماد مطابقاً للممدود والمطابقة هي الاتحاد في الاطراف ولا اطراف للوحدات فلا يجزئ ضمته

(قوله لان مروض الوحدات الخ) هذا بيان ان الحكم للمنفصل لا تعرضه للتقسمة التفكيكة بالمعنى المذكور بواسطة عمله ولم يبين عدم المروض بلا واسطة لان كون الوحدات في ذاتها منفصلة بعضها عن بعض أمر لا شبه فيه مع انه سيصرح به بيده هذا الكلام فاستغنى عن بيان عدم كونه مروضاً للتقسمة التفكيكة هنا

[قوله منفصلة بعضها عن بعض] لفظ بعضها اما قاعل منفصلة والذاتيت باعتبار المضاف اليه أو بدل من الضمير المستتر فيها الرأى الى الوحدات

(قوله الثانية وجود ماد الخ) اعترض عليه العلامة الشيرازى بان المقدار الاسم لا يوجد فيه الماد لانه مفسر بما لا عادله وأجاب عنه الشارح في حواشى حكمة الدين بان الاسم قابل للتصنيف قطعاً ولصنعه بعده مرتين جزماً ولا يتنافى ذلك كونه أسم اذ معناه انه لا يمدّه المقدار الممدود المفروض لتقدير المقادير بمنزلة الواحد في العدد وعدم عدله لا يستلزم ان لا يمدّه مقدار أصلاً

(قوله اذا أسقطت منه أمثاله) مرات متناهية أو غير متناهية فلا تنص بالعدد الغير المتناهي

(قوله لكنه مخصوص بالمقادير) لان التطبيق عنها بمعنى جعل الماد مطابقاً للممدود والمطابقة هي

العدد اذا لمعني لتطبيق الوحدة على الوحدة الخاصة (الثالثة المساواة ومقابلها أعني الزيادة والتقصان) فان المقل اذا لاحظ المقادير أو الأعداد ولم يلاحظ معها شيئاً آخر أمكنه الحكم بينها بالمساواة أو الزيادة أو التقصان وإذا لاحظ شيئاً آخر ولم يلاحظ معه عدداً ولا مقدارا لم يمكنه الحكم بشئ منها فقبول هذه الامور من خواص الكميات وأعراضها الذاتية (وهو) أى هذا المذكور الذى هو الخاصة الثالثة (فرع الخاصة الاولى) لانه اذا فرض أجزاء (فى كم) فلما أن يوجد بإزاء كل جزء (مفروض فى ذلك الكم) جزء (مفروض فى كم آخر) (أو أكثر أو أقل) فيتصف حينئذ الكم الاول بالمساواة أو بالتقصان أو بالزيادة

(قوله الثالثة المساواة) قبل ان الحكم بالمساواة قد يكون بملاحظة الوحدة التى هي خارجة عن الكم بسميه والجواب ما سبق من انه لا معنى لتطبيق الوحدة بالوحدة [قوله وأعراضها الذاتية] أى اللاحقة لذاتها فلا ينافى كون الثالثة فرع الاولى أو العكس لانها واسطة

في الثبوت كما يدل عليه بيان الفرية
[قوله اذا فرض أجزاء فى كم] أى يمكن حصولها فيه سواء كانت حاصلة بالفعل كما في العدد أولاً كما في المقدار فهذه الاجزاء لا تكون متفاوتة في المقدار فان كان بإزاء كل جزء مفروض فى كم جزء فى كم آخر كأنهما متساويين أو ان لا يوجد كان أحدهما زائداً والآخر ناقصاً فاندفع ما قبل لانهم انه اذا وجد في المقدار بإزاء كل جزء مفروض فى الآخر بكونه متساويين لجواز أن تكون مقادير الاجزاء متفاوتة

الأنعام فى الاطراف كما سبق فى انقصد السادس من مرصد الوحدة والكثرة ولا شك انها لا تتصور فى الوحدات بل فى المقادير

(قوله الثالثة المساواة) فيه اشكال وهو ان الحكم بالمساواة قد يكون بملاحظة الوحدة التى هي خارجة عن الكم بسميه ومن أدرجها فى العدد يلزمه ان لا يعمل العدد مطلقاً مندرجاً تحت الكم (قوله وهو فرع الخاصة الاولى) يجوز ان يكون تذكير الضمير باعتبار الخبر فلا يحتاج حينئذ الى التناول الذى ذكره الشارح ثم ان الفرية باعتبار ان الخاصة الاولى واسعة فى الثبوت لا العروض فلا ينافى كونها عرضاً ذاتياً على أن الواسطة فى العروض انما ينافى أولية العرض لا كونه عرضاً ذاتياً الذى هو المندرج هنا لجواز ان يكون عرض أولي واسطة فى عروض عرض ذاتي

(قوله لانه اذا فرض أجزاء فى كم الخ) فيه بحث وهو ان المقادير يمكن ان تفرض متفاوتة الاجزاء فان شرط تساويها فنقل الكلام الى ذلك التساوى وهو جراً فالظاهر ان هذا لا يجري فى المقادير بل فى الاعتقاد وان أبهم لفظ الفرض بكونه فى المقادير بناء على أن الاجزاء بالفعل متحركة فى العدد فلا احتياج الى الفرض لكن المراد بالفرض حينئذ هو الملاحظة ليس الا وبالجملة الفرض المطابق لواقع مجامع القتل

مقياسا الى الحكم الثاني ومنهم من عكس فجعل قبول القسمة فرعا لقبول المساواة واللامساواة
 وتوجيهه ان يقال ان الوهم انما يقسم المقدار اذا لاحظ مقداراً آخر أصغر منه فيفرض فيه
 ما يساويه وهو شيء وبقي الفضل وهو شيء آخر فقبول القسمة بمعنى فرض شيء غير شيء
 باعتبار مساواة بعض منه لما هو أصغر منه ولولا ذلك لم يكن قابلاً لموجود هذه المساواة كافية
 في القسمة المذكورة أو يقال ان كون المقدار بحيث يفرض فيه شيء غير شيء انما هو لاجل
 عدم مساواة مجموعه من حيث هو ليعضه الذي يفرضه العقل أولاً شيئاً اذ لولا ذلك لم يمكنه
 أن يفرض فيه شيئاً فيفرض بعده شيئاً آخر ومجرد هذه اللامساواة كافية في قبول القسمة
 الوهمية والظاهر ان ما في الكتاب انما هو في المساواة واللامساواة العددية وان عكسه انما هو
 في المساواة واللامساواة التقديرية (قال الامام الرازي لا يمكن تعريف الحكم بالمساواة والمفاوتة
 لان المساواة) لا تعرف الا بأنها (اتحاد في الحكم فيلزم الدور) وذكر في المباحث الشرعية
 انه يمكن أن يجاب عنه بان المساواة واللامساواة مما يدرك بالحس والحكم لا يتاله الحس
 مفرداً بل انما يتاله مع المتكتم تناولاً واحداً ثم ان العقل يجتهد في تمييز أحد المفهومين عن
 الآخر فلذلك يمكن تعريف ذلك المقول بهذا المحسوس يعني وهذا المحسوس مستثنى عن
 التعريف وامكان أخذه في تعريفه لا يقتضى توقف معرفته عليه (ولا) يمكن أيضاً تعريف
 الحكم (بقبول القسمة لانه يختص بالتوصل منه) قد عرفت وجه الاختصاص بالتوصل

[قوله والظاهر أن كل واحد من الخواص عارضة للحكم لذاته وان كانت متلازمة قائما
 لعقل الانقسام مع العفة عن اعتبار مساواة جزء لما هو أصغر منه وعدم مساواة المجموع لبعض وكذا
 لعقل المساواة والمفاوتة مع العفة عن القسمة
 [أقوله انما هو في المساواة النع] وأما المساواة واللامساواة التقديرية فلا يحتاج فيه الى فرض الاجزاء
 [قوله أحد المفهومين] أي الحكم والمتكتم
 [قوله يمكن تعريف ذلك المقول] أي الحكم منفرداً عن معروضه بهذا المحسوس أي بالحكم المعلوم
 بالشهادة مع المتكتم فالمعرف بالحكم المقول والمأخوذ في تعريفه الحكم المعلوم بالحس مع المتكتم لان
 معرفته كاف في معرفة المساواة والمفاوتة

[قوله واللامساواة مما يدرك بالحس] المراد باللامساواة الزيادة والنقصان وما وجوديان يمكن
 ان يدركا بالحس
 [قوله بل انما يتاله مع المتكتم تناولاً واحداً] بخلاف المساواة مثلاً قائما وان أحس بها مع المحل

وعدم تناوله للمنفصل بالقيد الذي زيد في مفهوم القسمة الوهمية كما يخرج به في المباحث
وأشير إليه في المانحس وعرفت أيضاً أن الصواب عدم اعتبار ذلك القيد وأن القسمة الفرضية
تتناول الحكم بقسمه مما فيجوز تعريفه بقبول هذه القسمة وأما توجيه المصنف كلام الامام
بقوله (كانه أخذ القسمة الانفكاكية) فليس بشئ اذ قد بين آفا ان الحكم المتصل لا يقبل
القسمة الانفكاكية وقد قرره الامام في كتابه تقريراً واضحاً فكيف يتصور اختصاص
قبول القسمة الانفكاكية بالحكم المتصل واعلم انه وقع في نسخة المتن التي بخط المصنف
لفظة المنفصل فغيرها بخطه الى المتصل لانه الموافق لكلام الامام في كتابه فتم من لم
ينته لذلك فبني الكلام على النسخة الاولى فادعى ان القسمة الانفكاكية مختصة بالمنفصل
فاستبصر أنت بما حققناه لك ولا تكن من الخاطئين (بل) يمكن تعريف الحكم (بوجود
الاماد) فانه الخاصة الشاملة للحكم ولا تنوف مرفتها على مرفته ولذلك عرفه الفارابي وان
سينا بأنه الذي يمكن أن يوجد فيه شئ يكون واحداً عاداً له سواء كان موجوداً بالفعل أو
بالتوهم المقصود الثاني في اقسامه فان كان بين أجزائه حد مشترك فهو الحكم
(المتصل) كالمقار (فان أى جزء من الخط فرض فهو نهاية لجزء وبداية لجزء باعتبار
ونهاية للجزئين باعتبار) آخر وبداية لهما باعتبار ثالث فان ذلك يختلف (بحسب ما ابتدأ
منه فرضاً) وتوضيحه ان الحكم هو الذي يمكن لذاته أن يفرض فيه شئ غير شئ
فالذي يمكن أن يفرض فيه أجزاء تتلاقى على حد واحد مشترك بين جزئين منها فهو المتصل

[قوله بالقيد الذي زيد الخ] وهو لا يزال كذلك أبداً

[قوله لانه الموافق لكلام الامام] كما قلناه عن المباحث المشرقية فيما سبق

[قوله فاستبصر الخ] قد عرفت ما عني في توجيه كلام الامام فاختر ما شئت

[قوله تتلاقى على حد واحد الخ] كان الظاهر أن يقول فالذي يمكن أن يفرض فيه جزآن متلاقين
على حد واحد فهو للمتصل والا فهو للمنفصل الا أنه اعتبر الاجزاء اشارة الى أن جميع الاجزاء المفروضة
كذلك وليس المراد بتلاقى الاجزاء أنها بطريق الاجتماع تتلاقى على حد واحد فانه محال بل على سبيل

لكن باحساسين لا باحساس واحد وسيجيء تحقيقه في أول بحث البعرات

[قوله فان أى جزء] أي بين الاجزاء كما نقل عنه فلا يرد الحذف المفروض على الجزء الاخير من

الخط مثلاً

[قوله أجزاء تتلاقى] انما قال أجزاء ولم يقل جزئين مع انه المتأخر بقوله يمكن ان يفرض فيه

والحد المشترك هو ذو وضع بين مقدارين يكون هو بينة نهاية لاحدهما وبداية
 للآخر أو نهاية لهما أو بداية لهما على اختلاف المرات باختلاف الاعتبارات فإذا قسم خط
 الى جزئين كان الحد المشترك بينهما النقطة وإذا قسم السطح اليهما فالحد المشترك هو الخط
 وإذا قسم الجسم فالحد المشترك هو السطح والحدود المشتركة يجب كونها مخالفة في النوع
 لما هي حدوده لان الحد المشترك يجب كونه بحيث اذا ضم الى أحد القسمين لم يزد به
 اصلا وإذا فصل عنه لم ينقص شيئا ولولا ذلك لكان الحد المشترك جزءا آخر من المقدار
 المقسوم فيكون التقسيم الى قسمين تقسيما الى ثلاثة والتقسيم الى ثلاثة أقسام تقسيما الى خمسة
 وهكذا فالنقطة ليست جزءا من الخط بل هي عرض فيه وكذا الخط بالقياس الى السطح

التوزيع بان يتلاقى اثنان على حد وآخران على حد آخر وهكذا بقرينة قوله بين جزئين منها
 (قوله ذو وضع) أي قابل للإشارة الحسية اما بنفسه أو باعتبار عمله فلا يرد ان النقطة ليست موجودة
 في الخط فكيف تكون قابلة للإشارة الحسية كذا قالوا وعندي ان قبول الإشارة الحسية يقتضى وجودها
 حين الإشارة لا قبلها وهي موجودة في الخط وقتها
 (قوله لم يزد به أصلا) لانه لو زاد به كان له مقدار في نفسه فكان حاجزا للإضافة الجزئين لانها تستلزم
 تداخله ماله مقدار فيقال مقدار من حيث ان له مقدارا وهو محل يدعية
 (قوله لم ينقص شيئا) أي لم ينقص أحد القسمين شيئا من الانقصاص فهو بمعنى أصلا
 (قوله ولولا ذلك الخ) هذا بيان اني وما ذكرته بيان لمي كالا ينبغي

شيء غير شيء بناء على أن كل مقدار يمكن ان يرض فيه أجزاء كما أشار إليه سابقا بقوله ولا يزال كذلك
 أبدا ثم تلاقى الأجزاء ليس باعتبار أن كلا من الأجزاء الثلاثة تلاقى الاخيرين مثلا بل باعتبار ان هذا
 الجزء يسلافي ذلك الجزء على حد واحد وذلك الجزء يلاقى من الجانب الآخر الجزء الآخر على
 حد واحد أيضا

[قوله والحد المشترك هو ذو وضع الخ] قيل عيب كون الشيء ذا وضع فرع وجوده الخارج عن الحد
 المشترك أمر فرضي لا وجود له في الخارج فكيف يكون ذا وضع وأجيب بان الشيء ذو وضع مفروض
 والحق في الجواب ما ذكره الشارح في حواشي التحرير من ان كون ذا وضع لا يقتضى وجوده بل
 وجوده أو وجود ما يتوهم هو فيه

(قوله لم ينقص شيئا) التدرج في شيئا للتقليل وشيئا لامتياز أو مفعول مطلق أي انتقاسا شيئا
 (قوله يكون التقسيم الى قسمين تقسيما الى ثلاثة) وهذا مع انه خلاف الفروض يستلزم ان يكون
 التقسيم الى قسمين تقسيما الى أقسام غير متناهية والقول بمجاوز كون الحدود المشتركة خارجة في البعض
 ودخلة في البعض مما لا يلتفت اليه اذ لا وجه لتخصيص قائل

والسطح بالقياس الى الجسم ففي قوله فان أى جزء من الخط فرض مسامحة ظاهرة فان جزء المقدار لا يكون حداً مشتركاً بين جزئين آخرين منه فجعل النقطة جزءاً من الخط تجوز في العبارة (والا) أى وان لم يكن بين أجزائه حد مشترك (فالتفصيل كالمعدد فانك ان أشرت من المشرة الى السادس مثلاً انهي اليه الستة وابتداء الاربعة الباقية من السابع لا منه) أى من السادس (فلم يكن ثمة أمر مشترك بينهما) يعني بين قسمي العشرة وهما الستة والاربعة كما كانت النقطة مشتركة بين قسمي الخط (و) الكم (المتصل اما غير قار) أى لا يجوز اجتماع أجزائه المفروضة في الوجود (وهو الزمان فالآن مشترك بين) قسميه (للاضى والمستقبل) على نحو اشتراك النقطة بين قسمي الخط فيكون الزمان من قبيل الكم المتصل (واما قار الذات) أى يجوز اجتماع أجزائه المفروضة في الوجود (وهو المقدار فان انقسم) المقدار (في الجهات الثلاث بقسم) تليمى وهو اتم المقادير (أو في جهتين)

(قوله في قوله فان أى جزء الخ) أى اذا علمت ان الحد المشترك مخالف بالذوق للاقسام ففي قوله فان أى جزء الخ

(قوله تجوز في العبارة) حيث أطلق الجزء وأراد النقطة الحالية في الخط بجامع ان كلا منهما مفروض في الخط مثلاً ود قبل في توجيهه بان ضمير الشأن من ان محذوف وهو اسمه وأى جزء نظرف والضمير في فرض الحد . والمعنى فان الشأن ان الحد في أى جزء فرض يكون بداية ونهاية فلا مسامحة في غاية السخافة لانه يلزم حذف ضمير الشأن منصوباً وتقدر كلمة في في نظرف المكان الغير المبهم وارجاع ضمير فرض الى ما هو بعيد عن الفهم من تقدير لفظ ان الحد كقدره ليم المعنى

(قوله كالمعدد) أورد الكاف لان انحصاره في العدد يحتاج الى دليل كما سيبيح في بادي الرأي بمقتضى غيره

(قوله فانك ان أشرت الخ) الظاهر أن يقول لان كل واحد من الوحدات التي هي أجزاء المعدد ليس لها حدود فمثلاً عن اشتراكها لعله راى في ذلك البيان يتركب كل مرتبة منه مما يخفى كما هو السابق الى الوهم

[قوله ففي قوله فان أى جزء من الخط فرض مسامحة ظاهرة) قد بوجه عبارة الكتاب بان ضمير الشأن من ان محذوف وهو اسمه وأى جزء نظرف والضمير في فرض لحد لا لاجزاء والمعنى فان الشأن ان الحد في أى جزء فرض يكون بداية ونهاية فلا مسامحة

(قوله فالتفصيل كالمعدد) الكاف متحمة كما في قولهم الخفيف المطلق كائناً على ما أشار اليه الشارح في حواشي بيان المنتاج فلا يثنائي ايراد الكاف انحصاراً لتفصيل في العدد كما صرح به وقد يجعل ايراد الكاف في مثله باختيار الافراد الذهبية

قطع (فقطع أو في جهة واحدة) فقط (نقط) فهذه الاربعة أقسام للكَم المتصل (و) الكَم
 (المتصل هو المدد لا غير) وذلك لان قوام المتصل بالمتفرقات والمتفرقات هي الفردات
 والفردات آحاد الواحد اما ان يؤخذ من حيث هو واحد من غير أن يلاحظ معه شيء
 آخر أو يؤخذ من حيث انه واحد هو شيء معين فالآحاد المأخوذة على الوجه الاول
 وحدات مجتمعات بينهما انفصال ذاتي فيكون عدداً مبلغة تلك الوحدات فهي كم بالذات والمأخوذة
 على الوجه الثاني امور معروضة للوحدات منفصلة بانفصال الوحدات فهي كم بالعرض والى
 هذا المعنى أشار بقوله (لانه) أي الكَم المتصل (لا بد ان ينتهي الى وحدات) أي الى آحاد
 كما عرفت (والوحدة ان كانت نفس ذاتها) أي نفس ذات تلك الآحاد بأن تكون مأخوذة
 من حيث انها آحاد فقط (فهو) أي المجتمع من تلك الآحاد (الكثرة) التي هي المدد (وان
 كانت الوحدة عارضة لها) أي لتلك الآحاد بأن تكون مأخوذة من حيث انها أشياء
 معينة موصوفة بالوحدات (فهو) كم بالعرض والكلام في الكَم بالذات (لانه الذي عد
 مقولة من المقولات) المقصد الثالث (الابداد الثلاثة الجسمية تسمى الطول) وهو
 الامتداد المفروض أولاً (والعرض) وهو الامتداد المفروض ثانياً المقاطع للاول على
 زوايا قوائم (والمعنى) وهو المفروض ثالثاً المقاطع للاولين كذلك (وأما) أي الطول والعرض
 والمعنى (تطلق على معانٍ آخر) سوى المعاني التي هي الابداد الثلاثة الجسمية (فلا بد

(قوله أي الى آحاد) فسر الوحدات بالآحاد ليصح التزديد المذكور بقوله ان كانت الخ
 (قوله وهو الامتداد الخ) المقصود من تفسير الالفاظ الثلاثة ههنا بيان انها تطلق على الابداد الثلاثة
 بهذه المعاني والمقصود مما سيجيء في المتن أن هذه الالفاظ تطلق على هذه المعاني فلا تكرر
 (قوله فانه الخ) لتعميم المرجع وحمله على خلاف الظاهر

(قوله وذلك لان قوام المتصل بالمتفرقات) هذا المتصل أهم من الكَم المتصل بالذات وبالعرض
 كما يدل عليه سياق الكلام وفيه دفع لمنع انحصار الكَم المتصل في العدد مستقداً بان الجسم مع سطحه
 والسطح مع خطه ليس بينهما حد مشترك وليس شيء منهما عدداً وبان القول كم منفصل بلا واسطة غير
 قار الذات كما ان العدد كم منفصل قار الذات ووجه الدفع ظاهر من الاستدلال الذي ذكره فليتأمل
 (قوله فالآحاد المذكورة على الوجه الاول وحدات) فان قلت الآحاد المأخوذة على الوجه الاول
 آحاد غير معينة لا وحدات قلت لا منافاة لان الوحدة واحد بوحدة هي نفسه على ما تقرر فالوحدات
 آحاد ووحدات

من الإشارة إليها) أي إلى الأبعاد الجسمية والمكاني الآخر فانه بين جميع ذلك (ليحمل
الامن من القلط الواقع بحسب اشتراك اللفظ وليتصور حقائقها) أي حقائق معاني هذه
الالفاظ الثلاثة التي هي الطول والعرض والعمق (أما الطول فيقال للامتداد) الواحد
(مطلقاً) من غير أن يعتبر معه قيد وبهذا المعنى قيل ان كل خط فهو في نفسه طويل أي
هو في نفسه بعد وامتداد واحد (و) يقال (للامتداد المفروض أولاً) وهو أحد الأبعاد
الجسمية كما ذكرناه (و) يقال (لأطول الامتدادين المتقاطعين في السطح) وبهذا هو
المشهور فيما بين الجمهور (وأما المرض فيقال للسطح) وهو ماله امتدادان وبهذا المعنى
قيل ان كل سطح فهو في نفسه عريض (وللامتداد المفروض ثانياً) المقاطع للمفروض
أولاً على نواحيه كما ذكرناه وهو ثاني الأبعاد الجسمية (وللامتداد الانصراف) وأما العمق فيقال
للامتداد الثالث) المقاطع لكل واحد من الأولين على زوايا قائمة وهو ثالث الأبعاد الجسمية

(قوله أي حقائق معاني الخ) يعني أن الكلام على حذف المضاف أو التجوز بقائمة الدال مقام المدلول
أو الاستخدام

(قوله للامتداد الواحد) أي المذهب في جهة واحدة

(قوله وبهذا المعنى قيل ان كل خط الخ) ما ذكره الشارح قدس سره مع كونه غير صحيح في نفسه اذ
المناسبات لهذه المعاني الثلاثة أن يقال كل خط في نفسه طول وكل سطح عرض وكل جسم عمق بخلاف
لما في الشفاء حيث قال وبعض هذه عوارض خاصة للكمية كالطول والقصر الذي بالنسبة مثل ما يقال ان
هذا الخط طويل والآخر ليس بطويل بل قصير وان كان كل خط طويلاً في نفسه بمعنى آخر أي من
حيث له بعد واحد وهذا سطح عريض وذلك الآخر ليس بعريض بل ضيق وان كان كل سطح عريضاً
في نفسه بمعنى آخر أي من حيث له مع بعد فرض طولاً بعد يفرض عرضاً ويقال هذا الجسم نحيف والآخر
ورقيق وليس بنحيف وان كان كل جسم له نحيف بمعنى آخر أي من حيث له عمق أي من حيث له ثلاثة
أبعاد انتهى فانه صريح في أن المطلق الطويل على الخط من حيث أنه ذو امتداد لامن حيث أنه بعد
والعرض على السطح باعتبار ان له بعداً مفروضاً ثانياً والعمق باعتبار ان له بعداً ثالثاً بل بأبعاد ثلاثة

(قوله لا طول الامتدادين) في الشفاء من غير أن يمتد تقدم وتأخر

(قوله للامتداد المفروض أولاً) وان كان قصيراً كقول البرج

(قوله وهو أحد الأبعاد الخ) تذكر لما علم سابقاً

(قوله وهو ماله امتدادان) في الشفاء المرض بقا. لأن في فيه بعد ان

(قوله وبهذا المعنى ان كل خط فهو في نفسه طويل) الامتداد الذي أطلق عليه الطول ان حل على
المعنى المصري فوجه إطلاق الطويل على الخطوط ظاهراً ويكون معنى كلام الشارح أي هو في نفسه بعد

كما مر (و) يقال (لشخن وهو حشو ما بين السطوح) أعني الجسم التعليمي الذي يحصره سطح واحد أو سطحيان أو سطوح بلائيد زائد وبهذا المعنى قيل إن كان جسم فهو في نفسه عميق (و) يقال (لشخن التازل) أي للشخن مقيداً بأصبار نزوله (ويسمي حينئذ الشخن الصاعد) أعني المقيد باعتبار صعوده (سما وبهذا الاعتبار يقال عمق البئر وسماك المتارة) يقال الطول والمرض والعمق (للمعان آخر) سوى ما ذكر (مثل ما يقال الطول للامتداد الآخذ من مركز العالم إلى محيطه) وهو الرابع من معاني الطول (و) يقال الطول أيضاً للامتداد الآخذ من رأس الإنسان إلى قدميه ومن رأس ذوات الأربع إلى مؤخرها) وهذا هو الخامس من معانيه (و) يقال (المرض للآخذ من عيين الإنسان أو ذوات الأربع إلى شماله) وهو رابع معاني المرض (و) يقال (العمق للآخذ من صدر الإنسان إلى ظهره ومن ظهر ذوات الأربع إلى الأرض) وهذا رابع معاني العمق (واعلم أن هذه المعاني) المذكورة للطول والمرض والعمق (منها ما هي

(قوله وهو حشو ما بين السطوح) هكذا في موضع من الشفاء وفي موضع آخر ويقال عمق للشخن الذي يحصره السطوح فالراد بالحشو ما يعني به وإضافة الحشو إلى ملامية كما هو الظاهر أي حشو خلاه متوجهم بين السطوح وما قيل أن كلمة ما إيهامية أو موصولة وإضافة الحشو إليه بيانية فتوجهه حشو [قوله الذي يحصره سطح واحد] كالكرة الممتدة أشار به إلى أن ذكر السطح بطريق التمثيل إذ ليس المقصود بيان أحد جامع مانع بل مجرد الاطلاق على المعاني

[قوله ويقال الطول الخ] لم يجمعها مع المعاني السابقة إشارة إلى كثرة الاطلاقات الأولى
[قوله من مركز العالم] التي يحيطه كطول الإنسان وهو المبدأ الذي فيه أول حركة النشوء كذا في الشفاء
(قوله إلى الأرض) أي إلى أسفل الذي في جانب الأرض

واحد وامتداد واحد أنه ذو امتداد واحد وإن حل على الممتد كما يطلق الاتصال الجوهري على نفس الصورة الجسمية والاتصال العرضي على المقدار فيكون معنى قولهم كل خط طويل مع أن الظاهر أن يقال كل خط طويل أنه طويل بطول هو نفسه كما يقال الضوء مضيء

(قوله حشو ما بين السطوح أعني الجسم التعليمي الخ) عبارة للثاني لما يمكن بحسب الظاهر متناولا للجسم التعليمي الذي في الكرة الممتدة قالت لها سطحا واحدا لا سطوحا ومتناولا للجسم الطبيعي فسرنا الشارح تصريحا بالقصود وإن كان أخذه من عبارة المصنف تصفا ولو بدل أعني يرمي لكان أظهر ثم إن ما في قوله حشو ما بين السطوح إما مشددة إيهامية أو موصولة وإضافة الحشو إليه بيانية وعلى التقديرين ليس المراد بالحشو المعنى الصدري ولا الحاصل به كما ظن بل المحشوبه إما اصطلاحاً أو الجواز القوي

كيات صرفة كالطول بمعنى الامتداد الواحد الذي هو الخط والعرض بمعنى السطح والعمق بمعنى الثخن الذي هو الجسم التلصقي (ومنها ما هي كيات) مأخوذة (مع اضافة) الى امر آخر (كالقروض ناسيا) أو أولا أو ثالثا فان كونا الامتداد مفروضا ناسيا اضافة له الى المفروض أولا وبالعكس وكونه مفروضا ثالثا اضافة له الى مجموع الاولين كما ان لمجموعهما أيضا اضافة اليه (وقد يعتبر معه) أي مع الكم (اضافة ثالثة كالاطول) فانه أطول بالقياس الى ما هو طويل مقبضا الى قصير فهنا اضافات الاطولية والاطول المضايق لقصير لكنه عبر عن الاطولية بالاضافة الثالثة لانها عارضة الامر ثالث بعد امرين تحقق بينهما الطول أولا به نظر الى أن القصر أيضا اضافة مقابلة للطول وفيه بعد لأن القصر ليس مأخوذا مع الاطول ولو عبر عنها بالاضافة الثانية لكان أظهر (أو) اضافة (رابعة) كالاطول بالنسبة الى الغير (الاطول بالقياس الى آخر فيكون هناك ثلاث اضافات) أطولتان وطول اضافي والاطولية الاولى عارضة لامر رابع فعملها اضافة رابعة على قياس ماسر وجعلها ثالثة أولى وفي المباحث الشرقية ان هذه الكيات اذا أخذت مضافة الى

(قوله الامتداد الواحد الذي هو الخط) صرح هنا بأن المعنى الاول هو نفس الخط ويدل عليه قوله أي في نفسه بعد امتداد واحد فالظاهر ان يقول ان كل خط في نفسه طول كما وقع في التجريد انخط طول بلا عرض ولعله أراد بالطول الطول لانه منتصف بالطول بمعنى دارزندن وان كان عينه بمعنى درازي وهذا المتحمل وان صحح اطلاق الطويل عليه لكن لا يصحح قوله وبهذا المعنى الخ لانه بهذا المعنى قيل كل خط طول ولا يجري في قوله كل سطح عريض وكل جسم عريق (قوله وفي المباحث الشرقية الخ) تأييد لما ذكره سابقا من ان في الاطول بالقياس الى الطويل اثناقتين وبالقياس الى غير الاطول ثلث اضافات

(قوله كما ان لمجموعها أيضا اضافة اليه) تحقق الاول والثاني وان كان لا يستلزم تحقق الثالث ولا تحققه الا أن الكلام في الابداد الجسمية فلذا كان الاولين اضافة الى الثالث فان تبين الطويل والعرض باعتبار العمق (قوله ولو عبر عنها بالاضافة الثانية لكان أظهر) فان قلت الاطول الذي ذكره المصنف من الطول بمعنى أطول الامتدادين ففيه زيادان وطول هو اضافة أيضا فيصح القول بان الاطول اعتبر فيه اضافة ثالثة بلا تكلف قلت الطول المذكور بمعنى الامتداد مطلقا وليس اضافة الاقرب في توجيه كلام المصنف ان يقال الاطول من زاد طوله على طول غيره بالنسبة الى قصير فبه الطولان الاضافان والزيادة الاضافية فلا غبار في الكلام

شيء قد تؤخذ نارة بحيث لا يكون من شرط اضافتها الى ذلك الشيء اضافتها الى شيء آخر وقد
تؤخذ نارة أخرى بحيث يكون من شرط اضافتها الى شيء اضافتها الى شيء ثالث مثال
الاول أن يقال هذا الخط طويل عند ما يقال للخط الآخر أنه ليس بطويل أو يقال هذا
السطح عريض عند ما يقال لسطح آخر أنه ليس بمرص أو هذا الجسم كبير فحينئذ عند ما يقال
لجسم آخر أنه ليس كذلك ونظيره في الحكم المنفصل أن يقال هذا العدد كثير بالنسبة
الى آخر هو دليل مقياسه ومثال الثاني الاطول والارض والاعمق والا كبر فإن الاطول
أطول بالنسبة الى طويل وذلك الشيء طويل بالنسبة الى قصير وكذا القول في سائر
الاتسام (والقصد الرابع في الحكم اما بالذات وهو ما ذكرناه) ويتأخر اخصه وأقسامه
(واما بالعرض وهو أقسام) اربعة (الاول محل الحكم كالجسم) اما بحسب المقدار الحال
فيه وهو ظاهر واما بحسب العدد اذا كان الجسم ممتدا (الثاني الحال في الحكم كالضوء القائم
بالسطح الثالث الحال في محل الحكم كالسواد فانه مع الحكم المتصل الذي هو المقدار (علمها
الجسم) وإن اعتبرت تمدد الجسم كان السواد مع الحكم المنفصل في محل واحد (الرابع
متعلق الحكم كما يقال هذه القوة متناهية أو غير متناهية باعتبار أثرها) اما في الشدة أو
المدّة أو البعد وقد سبق تحقيق هذه المعاني مستوفاة (فما وصفناه بخواص الحكم بما ليس
كالبالذات فلاخذ هذه الوجوه) الاربعة (وأعلم أنه قد يجتمع في بعض الامور وجهان من
هذه الاربعة كما في الحركة فانها متعلقة على المسافة والانطباق يجري مجرى الحلول
فكان الحركة محل للمسافة التي هي كالبالذات أو بالعكس (فيعرضها التفاوت بالقلة والكثرة)
والقصر والعول وتعرضها المساواة والزيادة والنقصان فيقال مثلا هذه الحركة مساوية لتلك
الحركة كل ذلك ببقية المسافة (ومنطقية على الزمان) أيضا فكانها محل له أو بالعكس

(قوله كالسواد) لاخذ في الجسم

(قوله فلا حده هذه الوجوه الاربعة) فهو وصف بحال المتعلق

(قوله والانطباق يجري مجرى الحلول) أي السرياني في اشتراكهما في استلزام الاتسام من الجانبين

(قوله فان مع الحكم علمها) المشهور أن اللون عارض للسطح وليس بنافذ في العمق وقيل تأخذ
فيه وهذا الكلام مبنى عليه

(قوله كما يقال هذه القوة متناهية أو غير متناهية) فان القوة تتألف بالحركات التي تكون عللا
لحكم متصلا أو منفصلا فتتعلق بالحكم في الجملة

(فيرضها التفاوت بالسرعة والبعد) بسبب قلة الزمان كثرته ومرض لها أيضاً المساواة والمفاونة بسببه فهذا وجه من الوجوه الازليمة وجد في الحركة (وتمام) الحركة (بالجسم المتحرك) الذي هو محل المقدار (فتعجزى تجزئته) فهذا وجه آخر من تلك الوجوه وجد في الحركة أيضاً فهي كم بالمرض من وجهين أحدهما حلول الكم بالذات فيها أو عكسه والثاني حلولها مع الكم بالذات في محل واحد (والكم المنفصل قد يمرض للمتعصل) القار وغير القار (كل إذا قسمنا الأزمان بالساعات أو الأشك بالافزع) فيتمدد أجزاء الكم للتصل ولا بأس بمرض نوع من مقولة لنوع آخر منها كما في الإضافات (وقد يكون الشيء كما) متصلاً (بالذات) كما متصلاً (بالمرض) كما زمان فانه كم متصل (بالذات) لما مر من أن أجزائه تتلاقى على حد مشترك هو الآن (ومنتطبق على الحركة المنطبقة على المسافة) فيكون منطبقاً بواسطة الحركة على المسافة التي هي كم بالذات فيكون كما متصلاً بالمرض فقد اجتمع في الزمان الاتصال بالذات والاتصال بالذات والاتصال بالمرض والانفصال بالمرض (والقصد الخامس) ان التشكيك أن تكروا العدد الذي هو الكم المنفصل (خلافاً للحكمة لمسلكين أحدهما أنه) أي العدد الذي هو الكثرة (مركب من الوحدات. والوحدة ليست وجودية وعديم الجزء يستلزم عدم الكل ضرورة) فالمدد المركب من الوحدات المدمية يكون قديماً قطعاً. (بيان أن الوحدة لا توجد) في الخارج (أمران الأول لو وجدت) الوحدة (فلهذا وحدة) لأن كل

(قوله فهذا وجه الخ) هذا إذا اعتبر بالنسبة إلى الزمان والمسافة كليهما كونه محلاً ويكونه محلاً وأما إذا اعتبر بالنسبة إلى أحدهما كونه محلاً وبالنسبة إلى الآخر كونه محلاً يكون وجهان. ولم يذكره المصنف إذا لا وجه لتخصيص

(قوله ولا بأس الخ) إنما البأس في الدخول لتباين المقولات

[قوله لو وجدت أي في الخارج لأن الكلام فيه

[قوله فلها وحدة موجودة] لأن ما من شأنه الوجود في الخارج يكون الانصاف به فرع وجوده

أما قيداً بذلك التبدل ليرتب قوله ولزم التسلسل الخ

(قوله ومرض لها أيضاً المساواة) مبنية على الاستعمال الأصلي وهو تمديد العروض باللام وإن قول

للمصنف فيمرضها ليس على ذلك

[قوله لو وجدت الوحدة فلها وحدة] وأما إذا لم يوجد فلا يلزم التسلسل في الموجودات بل في

الاعتبارات وهل يتبع التسلسل في الاعتبار النفس الأخرى قد سبق الكلام فيه فلا ليعمد

موجود موصوف بأنه واحد (ولزم التسلسل) في الوحدات المترتبة للوجود مما (قالوا)
 أي الحكماء في الجواب (وحدة الوحدة نفس الوحدة) على قياس ما قبل في وجود
 الوجود (وقد مر) هذا النوع من الاستدلال مع جوابه فيما سبق (الثاني أن الواحد قد
 يقبل التسمة كالجسم) الواحد (وانقسام المحل يوجب انقسام ما حل فيه لأنه أن كان) المحال
 الذي هو الوحدة مثلاً (في جزء منه كان) ذلك الجزء من الشيء (هو الواحد) لأن الوحدة
 قائمة به (دون الكل) (والقدر خيلانه) (وإن لم يكن) المحال (في شيء من أجزائه لم يكن
 بالضرورة صفة له) أي للمحل الذي فرضناه موصوفاً به وهذا أيضاً باطل (وإن كان)
 المحال (في كل جزء) من المحل (فما بالتمام فيقوم الواحد) الشخصي (بالكثير) (وقد عرفت
 بطلانه بديهياً) (أولاً بالتمام فيكون جزء منه قائماً بجزءه وجزءه الآخر وهو المراد بالانقسام)
 يعني انقسام المحال بحسب انقسام المحل وقد اعترض على هذا الاستدلال بأنه يجوز أن يقوم
 المحال بمجموع المحل المنقسم من حيث هو مجموع ويكون صفة له وإن لم ينقسم بانقسامه
 ومثل ذلك يسمى حلاً غير سرىاني فأشار إليه وإلى جوابه بقوله (وقول من قال هذا)
 الذي ذكرتموه (أنما يصح فيما يكون المحلول) في المحل المنقسم (حللول السريان) فيه إذ
 بدونه لا يلزم انقسام المحال بانقسام محله (ولا طائل له) أي لا فائدة فيه (لأننا برهنا على أن
 كل جزء من المحل) المنقسم الذي حل فيه صفة (متصف بجزء منها ولا معنى للسريان إلا
 ذلك) وفيه بحث لأن حاصل ذلك الاعتراض أننا لا نسلم أنه إذا لم يكن المحال ولا شيء منه

(قوله وحدة الوحدة الخ) أي كل ماسوي الوحدة إنما يصير واحداً بقيام الوحدة به في الخارج وأما
 الوحدة فثبتيها وذاتها واحدة فلا تحتاج إلى قيام وحدة بها فلا تسلسل وليس المراد أن الوحدة التي هي
 صفة الوحدة عين الوحدة الموصوفة بها كما توهمه ظاهر العبارة

(قوله كان هو الواحد) دون الكل هذا مبني على أن القيام بجزءه من المحل ليس موجباً لانقسام
 المحل به خلافاً للمعتزلة على ماسي

(قوله وفيه بحث الخ) يعني أن الجواب المذكور إنما يتم لو حل الاعتراض على ظاهره من أن الحلول
 سرىاني وغير سرىاني وانقسام المحل إنما يستلزم انقسام المحال في الأول دون الثاني أما لو حل على أن مقصوده

(قوله الثاني أن الواحد التبع) فيه أن هذا إنما يدل على رفع الإيجاب السكلي لا على السلب السكلي
 الذي هو للمدعي إذ لا يدل على عدمية وحدة الواحد الذي لا ينقسم كالجواهر الفرد والواجب تعالى
 وأدعاء عدم الفرق مما لا يسمع

في جزء من أجزاء المحل لم يكن صفة له ودعوي الضرورة غير مسموعة لجواز أن يكون
 سالا في المجموع من حيث هو ولا يكون سالا في شيء من أجزائه كالنقطة في الخط
 والاضافة في نهاها عند التقابل بوجودها وهذا وإذا ثبت أن الحال في المحل المنتقسم يجب أن
 يكون منتزعا بنفسه (فإذا كانت الوحدة وجودية لزم انقسامها) بانقسام الجسم الذي
 جعلت فيه (وإنه) أعني انقسام الوحدة (ضروري البطلان) فوجب أن تكون الوحدة أمرا
 اعتباريا فإن قلت الوحدة التي هي صفة للجسم بحسب نفس الامر إن كانت وجودية وجب
 انقسامها بحسب الخارج وإن كانت اعتبارية وجب انقسامها بحسب اتوهم وكلاهما محال فالت
 أن العقل يعتبر بالمجموع من حيث الأجمال فيعتبر له عدم الانقسام أعني الوحدة فلا يلزم انقسامها
 أصلا لأن عهاا لمعوظ من حيثية لا خيال فيها للانقسام ولا يمكن اعتبار الحشيات العقلية في

منع الملازمة المستفادة من قوله وإن لم يكن الحال في شيء من أجزائه لم يكن صفة له مستندا بجواز أن
 يكون سالا في المجموع من حيث هو وهذا حلول غير سرياني فلا يلزم الانقسام فلا يتم الجواب المذكور
 (قوله فوجب أن تكون الوحدة) أي الماطقة أمرا اعتباريا لأن ما من شأن الوجود يكون الانقسام
 بها فرع وجوده فلا يكون المنتقسم منتزعا بها الوجود في نفسه وذلك محال فلا يمكن وجودها مطلقا فلا
 رد أن الدليل إنما يدل على امتناع وجود الوحدة التي هي في المحل المنتقسم والدمي امتناع وجودها مطلقا
 (قوله فإن قلت الخ) يعني أن ذلكم لو سرح لامتنع انصاف شيء بالوحدة في النفس والتالي باطل
 كذلك المقدم

(قوله قلت إن العقل الخ) جواب باختصار كونها اعتبارية ومنع وجوب انقسامها إنما يلزم ذلك لو اعتبر
 عروضها له من حيث ذاته وأما إذا اعتبر عروضها من حيث هو مجموع فلا
 (قوله ولا يمكن اعتبار الخ) دفع لتهوهم أن يعتبر عروضها له في الخارج أيضا من حيث هو مجموع
 بأن اعتبار الحشيات إنما يؤثر في الانصاف بالأمور الاعتبارية إذ يجوز أن يعتبر العقل انصاف شيء بامر

(قوله قلت إن العقل يعتبر بالمجموع من حيث الأجمال الخ) هذا اختيار فاشق الثاني فإن قلت
 انصاف المحل الخارجي بالوحدة الاعتبارية خارجي لا مدخل لاعتبار العقل في ذلك فتوسط اعتبار العقل
 وملاحظته لغيره في البين لا يدفع من الاعتراض شيئا قلت انصاف المحل الواحد بالوحدة وإن سلم أنه
 خارجي لكن لا يلزم انقسام الوحدة في الخارج ضرورة عدم وجودها له فلولا لم يلزم الا الانقسام
 في العقل لكن هذا أيضا غير لازم لأن العقل يعتبر بالمجموع من حيث الأجمال كما قرره فتأمل

(قوله ولا يمكن اعتبار الحشيات العقلية) أي لا يمكن الاعتبار للنبيذ فإن الوحدة إذا كانت موجودة
 في الخارج تنقسم بانقسام عملها فيه ولا ينيد اعتبار حيثية الأجمال

الامور الخارجية (وثانيهما) أي ثاني المسلكين (ان يدل ابتداء) أي من غير استئانة بمعية الوحدة (على أن الكثرة عدمية والا) وان لم تكن عدمية بل وجودية (فان قامت) والاظهر أن يقال والاثبات أي الكثرة (بالكثير) اذ لا يتصور قيامها بذاتها ولا بتغير الكثير وحده (فاما) ان تقوم بالكثير (من حيث هو كثير فيلزم قيام الواحد) الشخصى (بالكثير) فان قام ذلك الواحد بتمامه بكل واحد من الكثير كان مما لم يطلأه بالبدية مع استلزامه عنها محالا آخر فان الاثنية مثلا لو قامت بكل واحد من الواحد من كان الواحد اثنين وان قام بالكثير على سبيل التوزيع بأن يقوم شيء من الاثنية بهذا وشي آخر بذلك لم تكن الاثنية صفة واحدة وحدة شخصية كما ادعيتموه (أو) تقوم بالكثير (من حيث عرض له أمر صار به واحدا فنقل الكلام اليه) أي الى ذلك الامر الذي صار به الكثير شيئا واحدا صالحا

اعتباري بحجية دون أخرى بخلاف الامور الخارجية فان الانصاف بها حاصل مع قطع النظر عن ملاحظة العقل واعتباره

(قوله والاظهر الخ) لتلا بحتاج الى تقدير الجزء أي وألا قامت بالكثير فان قامت الخ أو الى تقدير الاحتمال الثاني بقوله فان أقامت الخ وان لم يتم بالكثير يلزم قيام الكثرة بذاتها أو قيامها بتغير محلها كما يشعر قول الشارح قدس سره اذ لا يتصور الخ

(قوله من حيث هو كثير) أي من حيث ذاته لامن حيث عروض أمر صار به واحدا وليس المراد به من حيث أنه متصف بالكثرة اذ لا معنى لعروض الكثرة لشي من حيث أنه متصف بالكثرة (قوله من حيث عرض له الخ) أشار بقيد العروض الى أن ذلك الامر لا يجوز أن يكون أمر اعتباريا لان معروض الكثرة يكون ذات الكثرة فيعود المحذور للمذكور

(قوله وليه بحث لانه مبنى الخ) وانما جعل المبنى منحصر في اتحاد الوحدة الاتصالية واتصال الجسم لان تلازمها لا يثبت وجودها كما ظن لان المذكور لما سبق وجود اتصال الجسم ويجوز على تقدير منافية الوحدة الاتصالية ان تكون هي أمرا اعتباريا لازما لذلك الامر الوجودي

(قوله لم تكن الاثنية صفة واحدة وحدة شخصية) فان قلت الاتصام بحسب المحل لا ينافي في الوحدة الشخصية كما لا ينافي اتصام زيد بحسب الاجزاء وحدته الشخصية فان السواد القائم بهذا الجسم واحد وحدة شخصية وان كان متصفا قلت المحل اذا كان منفصلا بعنه عن بعض بان يكون أحدهما في الشرق والآخر في الغرب مثلا فادعاء ان العرض للوجود القائم بهما على الاتصام واحد بالموية كادعاء ان زيدا للوجود في المشرق وعمرا للوجود في المغرب واحد بالموية فلا يلتزم اليه فتأمل

(قوله فنقل الكلام اليه أي الى ذلك الامر) قبل لم لا يجوز ان يكون ذلك الامر اعتباريا فان

لا يخل فيه واحد شخصي فتقول ذلك الامر اما ان يخل في الكثير من حيث هو كونه
 وأنه باطل أو من حيث عرض له ما به حاداً ونحداً (ويلزم التسلسل) فوجب أن تكون
 الكثرة التي هي المدد أمراً اعتبارياً ومركباً (واعلم أن الواحد كما دلت عليه بالفتش كيداً
 على ممان كالواحد بالاتصال والاجتماع بوجهه أمر وجودي بالضرورة) لانا نشاهد
 اتصال الاجسام واجتماعها وقد يقال ان الشاهد هو المتصل المجتمع وليس نفس الوحدة
 واما الاتصال والاجتماع فلانفس كونهما موجودين فضلاً عن انه يكونا مشاهدين وشهادة
 الحس باتصاف الجسم بما لا يدل على مشاهدتهما في الاتصال بالمعنى هذا أن جعل
 الوحدة نفس الاتصال والاجتماع وان جئت كما هو الحق عبارة عن عدم الانقسام العارض
 للمتمصل والمجتمع باعتبار الاتصال والاجتماع كانت أمراً اعتبارياً كما صرح به في قوله
 (وكما أنه لا ينقسم اذ ليس له كم يفرض فيه شيء غير شيء وأنه اعتباري) لان المدد مأخوذ
 فيه (والكثرة ليست البجوع الوحدات فهي تنبعا في الوجود) فان كانت الوحدات
 موجودة كالوحدات الاتصالية والاجتماعية كانت الكثرة المركبة منها موجودة أيضاً اذ
 ليس لها جزء سوى تلك الوحدات الموجودة وان كانت الوحدات أمراً معدومة
 كالوحدات بمعنى الالاتسمات كانت الكثرة المركبة منها معدومة أيضاً وحينئذ لا يصح
 أن يقال ان كل عدد موجود ولا أنه لا شيء من العدد بوجود بل الحق هو التفصيل وفيه
 بحث لانه مبني على أن الاتصال والاجتماع نفس الوحدة مع كونهما وجوديين والمصواب

[قوله واعلم الخ] تحقيق للقيام ومحاكاة من غير تراخي المصمين

(قوله اذ ليس له كم) متعلق بلا ينقسم

[قوله اذ ليس لما جزء الخ] حتى يمكن أن يكون عددها بعدم ذلك الجزء

[قوله وحينئذ أي اذا كانت الوحدة منقسمة الى الوجودية والمعدمية

فان قلت الاعتباري لا ينافي قل الكلام قلت أولا منقوض بالوحدة الاعتبارية وثانياً يتصلح التسلسل
 باقتطاع الاعتبار اللهم الا ان يقال لا يتكفى عروض الامر الاعتباري في قيام الكثرة للوجود في
 الخارج وفيه تأمل

(قوله هذا ان جعل الوحدة الخ) أي كون الوحدة أمراً وجودياً كما قال للمنصف وان لم يتم

(قوله وكما كونه) في عطفه على كونه واحداً مسماة ظاهرة وجعل الكون بمعنى السكان وإليه اضافته الى الفهم

لنهما سبيلان لمروض الوحدة الاعتبارية كما أشرنا إليه ثم إن ههنا معارضة دالة على أن الكثرة موجودة وهي أن يقال إن العدد أمر واحد قائم بالمدودات للوجوده قال ابن سينا إن العدد له وجود في الأشياء، ووجود في النفس ولا اعتداد بقول من قال لا وجود له إلا في النفس فم لو قال لا وجود له مجرداً عن المدودات التي هي في الاعيان إلا في النفس لكان حقاً فانه لا يتجرد عنها قائماً بنفسه وإما أن في الموجودات اعداداً فذلك أمر لاشك فيه ولما ثبت وجود العدد ثبت وجود الوحدة المقومة له فأشار المصنف رحمه الله الى دفع هذه المعارضة بقوله (وإما أن) أمراً (واحداً يقوم بالجميع) الذي هو المدودات (فان تخيل) لم يكن ذلك الأمر واحداً موجوداً بل (كان اعتبارياً ضرورة أن الاثنين لا يقوم بهما أمر) موجود (واحد بالهوية وإن شئت) زيادة استيعان لما ذكرناه (فاستبصر بوجوده في الخارج ومعلوم فيه) قائماً إنسان أي الاثنينية قائمة بهما وحينئذ فلا يتصور كونها أمراً موجوداً فضلاً عن كونها واحدة بالهوية (أو) استبصر (بشخص) موجود (في الشرق و) بشخص (آخر) موجود (في المغرب قائماً) أيضاً (إنسان) أي معروضان للاثنينية (ويلم بالضرورة أنه لم

(عبد الحكيم)

[قوله وجود في الأشياء] أي وجود خارجي بقرينة القابلة

[قوله فانه لا يتجرد إلخ] إذ الوحدة لا تتجرد قائمة بنفسها

[قوله وإما أن أمراً واحداً إلخ] ما ذكره المصنف يدل على امتناع قيام العدد بالمدود قياماً عيانياً محقيقاً كقيام السواد لالقياء الفزاعياً كقيام المعى يزيد على مائة ألفه حيث وقع فيه. وإما أن في الوجود أعداداً فذلك أمر لاشك فيه إذا كان في الموجودات وحدات فوق وحدة وكل واحد من الأعداد قائم نوع بنفسه وهو واحد في نفسه من حيث هو ذلك النوع وله من حيث هو ذلك النوع خواص والنسب التي لاحقة له محال أن يكون له خاصية الأولية أو التركيب أو التامة أو الزائدة أو الناقصة أو للربعية أو المكعبة أو الصمم وسائر الاشكال التي لها وتلك الحقيقة وحده التي هو بها هو انتهى قوله وتلك الحقيقة وحده التي هو بها هو صريح في أن وحدته النوعية هي بلوغه تلك للربعية وحينئذ لاستحالة في قيام العدد بالجميع قوله ضرورة أن الاثنين لا يقوم بهما أمر موجود واحد بالهوية بمنوعهما ذلك في الواحد بالهوية الذي لا يكون فيه تركيب

[قوله فاستبصر بوجود إلخ] هذا الاستبصار إنما يدل على أن العدد القائم يمثل هذا للمدود لا يكون أمراً موجوداً في الخارج وذلك لا يستلزم أن لا يكون العدد القائم بالموجودات أمراً موجوداً وإما المثال الثاني فلا نسلم عدم قيام معنى واحد بهما لما عرفت من معنى وحدة العدد

يتم بهما معنى واحد) بالهوية وان أمكن أن يقيم بهذين ال اثنين الوجودين معنى موجود
فيه تمدد بخلاف الاثنين الاولين اذ لا يمكن أن يقيم بهما أمر موجود أصلا كما ذكرناه
(بل ذلك) الامر القائم بالمدودات (بجرد فرض باعتبار) أي أمر فرضي واعتباري وان
كانت المدودات الخارجية متعقبة به فان اتصاف الوجودات بالعينية بالامور الاعتبارية
بجائزة وبهذا تحل الشبهة وتخص مادتها فان الاعيان متعقبة بالمدد بلا شاك. واما ان المدد
العارض لها موجود خارجي فليس مما لا شك فيه وكذا الحال في الوحدة العارضة للموجود
العيني (المقصد السادس منهم) أي للتكاملين (أنكروا اللندار) كما أنكروا المدد (بناء
على أن تركيب الجسم) عندهم (من الجزء الذي لا ينجزي) كما سيأتي (فانه لا اتصال بين
الاجزاء) التي تركيب الجسم منها (عندهم) بل هي منفصلة بالحقيقة الا أنه لا يحس بانفصالها
لصغر الفواصل التي تماست الاجزاء عليها واذا كان الامر كذلك (فكيف يسلم) عندهم
(ان ثمة) أي في الجسم (اتصالا) أي أمرا متصلا في حد ذاته ذو عرض حال في الجسم
(وان الاجزاء) التي تفرض في الجسم (بينها حد مشترك) كما في المتبادر ومعالها بل اذا كان
الجسم مركبا من اجزاء لا ينجزي لم يثبت وجود شيء من المتبادر اذ ليس هناك ال الجواهر
الفردة فاذا انتظمت في سمت واحد حصل منها أمر متقسم في جهة واحدة يسمى بعضهم
خطا جوهريا واذا انتظمت في سمتين حصل أمر متقسم في جهتين وقد يسمى سطحا
جوهريا واذا انتظمت في الجهات الثلاث حصل ما يسمى جسما اتفاقا فالخط جزء من السطح

[قوله بجرد فرض واعتبار] يحدسه ما ذكره الشيخ من أنه كيف يكون لما لاحقيقة له خواص
ترتب عليه الاحكام

[قوله وان الاجزاء التي تفرض الخ] لا ينبغي عليك أن معنى اتصال الجسم عند الفلاسفة كونه محلا
لحكم للتصل لان يوجد بين أجزائه حد مشترك فانه يستلزم الجزء وماتى حكمه فالعواب أن يقال وان
وان الاجزاء التي تفرض في المقدار بينها حد مشترك وان يترك قوله كما في المتبادر ومعالها
[قوله يسمى بعضهم] أي التكاملين وهم الممتزلة فانه شرطوا في الجسم ال ابعاد الثلاثة وأما الاشاعة
فيقولون ما يتركب من جزئين فصاعدا فهو جسم

(قوله أي أمر فرضي واعتباري) أراد ان قسه فرضي غير موجود في الخارج وان كان اتصاف
عنه به حقيقيا
(قوله يسمى بعضهم خطا جوهريا) وبعضهم يسمى للركب من جزئين فصاعدا جسما

والسطح جزء من الجسم فليس لنا الا الجسم وأجزاؤه وكلها من قبيل الجواهر فلا وجود
لمقدار هو عرض اما خط أو سطح أو جسم تعليمي كما زعمت الفلاسفة ثم انه شرع في
الاشارة الى انوار الثلاثة المذكورة للكمية وانها كيف تصور في الجسم على تقدير
تركبه من الجواهر الافراد فقال (والتفاوت) بين الاجسام في الصغر والكبر والزيادة
والنقصان (راجع الى قلة الاجزاء ، وكثرتها) فلما هو أقل اجزاء يكون أصغر حجماً وأتقص
وقد يقع التفاوت بسبب شدة اتصال الاجزاء وثبوت فسرجه فيما بينها فقد جاز أن يوصف
الجسم بالمساواة واللا مساواة من غير أن تقوم به كمية اتصالية تسمى مقداراً (والقسمة)
الفرضية المارضة للجسم على ذلك التقدير (معناها فرض جوهر دون جوهر) فان كل
كل واحد منهما شئ متباين للآخر فقد صح على الجسم ورود القسمة بدون كمية اتصالية قائمة
به (ولا عادله غير الاجزاء) أي يجوز أن يمد الجسم بكل واحد من الجواهر الفردة التي
هي أجزاؤه وليس هناك شئ آخر يمد به أصلاً (اللهم الا بالوهم) فانه قد يتوهم ان حجم
الجسم متصل واحد في نفسه ويفرض فيه بعض من ذلك المنصل بحيث يمد به فيتخيل أن
هناك مقداراً هو كم متصل يمكن أن يفرض فيه واحد عاد (وحكمه مردود) لانه نشأ
من عدم الاحساس بالمفاصل والانفصال لجزء الحس عن ادراك تفاضيل الامور الصغيرة
جداً فقد صح المد في الجسم بلا كمية اتصالية وبما ذكرناه انكشف أنه لا يمكن الاستدلال
بثبوت شئ من هذه الامور الثلاثة في الجسم على وجود مقدار قائم به (واحتج الحكماء
في اثباته بوجهين : الاول ان الجسم الواحد) كالشمعة مثلاً (تنوار عليه مقادير مختلفة
فتارة يجمع طولها شبراً وعرضه ذراعاً وتارة بالمكس وتارة مدوياً وتارة مكعباً) وهو

[قوله ثم انه شرع الخ] الظاهر أن يقال انه بيان لسبب التفاوت في الصغير والكبير وقبول القسمة
ووجود العاد عند أصحاب الجزء ودأ لما قاله الفلاسفة من أن الامور الثلاثة خواص الكم
[قوله مقادير] بلفظ المفوي أعني للمقادير المحسوسة فلا يتوهم المصادرة

(قوله فرض جوهر دون جوهر) دون في موضع الحال أي متجاوزاً جوهرها وحاصله فرض
جوهرين فيه فرضاً مطابقاً للواقع
(قوله تنوار عليه مقادير مختلفة) المراد بالتقدير ههنا هو المقادير المتعارفة التي لا يشكرها أحد
وكذا المراد بالسطح فيما سيأتي فلا يراد ان فيه مصادرة لتوقفه على ثبوت المقادير

ما يحيط به سطوح ستة هي مربعات متساوية وحيز قد نوارد عليه مقادير مختلفة مع بقاء جسميته المخصوصة ما لم يطرأ عليه انفصال وتلك المقادير المختلفة كيات سارية فيه ممتدة في الجهات الثلاث وهي الجسم التليسي (لا يقال لا تنير المقدار) فيما ذكرتم من المثال بل يختلف الاشكال واختلافه لا يستلزم اختلاف المقدار (اذا المساحة واحدة) في جميع هذه العصور التبدلة (لانا نقول المساحة واحدة بالقوة أي مضروباً أحدها كضروب الآخر وأما بالفعل فالاختلاف في المقدار (ظاهر) لان ذلك الجسم له مع التدوير كمية مخصوصة ممتدة في الجهات ومع التكعيب كمية أخرى ممتدة فيها على وجه آخر فالمقادير المتواردة مختلفة بالفعل وان كانت متحدة بالقوة من حيث أن المساحة الحاصلة منها بطريق الضرب واحدة وهذا الاتحاد لا يقدح في إثبات ما هو المطلوب (وأيضاً فالما آن اذا اتصلا قد يطل السطح) الممتدد (الذي كان لهما وحدث سطح آخر) هو واحد (والشيء) الواحد كالماء في كوز (اذا قطع) بأن صب مثلاً في كوزين زال عنه سطحه الواحد (وحصل فيه سطحان بد العدم وكل ذلك) الذي ذكرناه من زوال مقدار جسمي الى مقدار آخر ومن زوال سطحين وحدوث سطح واحد ومن زوال سطح واحد وحدوث سطحين

[قوله مع بقاء جسميته المخصوصة] هذا انما ينهم لم تكن المقدار من مخصصات الجسمية وهو ممنوع الى ان يقوم الدليل عليه

(قوله وهذا الاتحاد الخ) لان مناط الاستدلال نوارد المقادير المختلفة بالفعل

[قوله ذلك الذي ذكرناه] جعل المشار اليه الامر ينشأ ويله المذكور اشارة الى ان قوله وكل ذلك

الح مقدمة ثانية للاستدلال بالوجوب السابقين

(قوله بل يختلف الاشكال) قد يقال التبدل ليس متعلقاً بتفاوت الشعة فقط بل متعلقاً بعمقها

وأيضاً فالتبدل ليس مقتصراً على الاشكال لكن انشكاك التبدل المفروض عن انفصال الاجزاء بعضها

عن بعض حتى تبقى الجسمية المخصوصة كما زعموا محل تأمل

(قوله أي مضروباً أحدهما كضروب الآخر) توضيحه انه اذا جعل طول الجسم عشرين ذوا

ومرض خمسة أذرع ثم جعل طوله خمسة عشر ذوا وعرضه عشرة أذرع فالجسم خمسة وعشرون

ذوا في الصورتين

(قوله وأيضاً فالما آن الخ) فان قلت التجدد في الصورتين للذكورتين للصورة الجسمية فلا يثبت على

مقدار تمام الدليل الا وجودها قلت انحصار التبدل فيها ممنوع

(يمعنى الوجود) أى وجود المقدار الذى هو الجسم التامنى والسطح لان الزايل والمنجدد المذكورين ليسا محض المدم بل هما موجودان زال أحدهما وحدث الآخر (و) يمدلى (التبدل) أى نوارد المقادير الجسمية والسطحية على سبيل البذل (وبه) أى بهذا التبدل (تبين أنه) أعني المقدار (لا يكون نفس الاجزاء) بل أمراً زائداً لأنها حاصلة في الحالتين غير متبدلة بخلاف الجسم التامنى والسطح ونثبت السطح مع كونه متناهياً في الوضع ثبت الخط الذي هو طرفه كما أنه اذا ثبت تنامي الجسم فثبت السطح أيضاً (والجواب) عما ذكر في إثبات المقدار الجسمي والسطحي (أنه فرع في الجزء الذي لا يتجزى) وأما من قال به (وبتركب الجسم منه) فإنه لا يسلم حدوث شئ لم يكن وعدم شئ كان بل (يقول) فيما ذكرتهم من نوارد المقادير المختلفة على جسم واحد (ما كان من الاجزاء في الطول انتقل الى المرض وبالعكس) فليس هناك نوارد مقادير مختلفة بل انتقال الاجزاء من جهة الى جهة وتبدل أو ضاعها وبذلك يختلف اشكال الجسم ويقول فيما ذكرتهم في إثبات السطح ليس هناك الا اتصال أجزاء جسم باجزاء جسم آخر أو انفصال أجزاء جسم واحد بعضها

(قوله أى نوارد المقادير الخ) فثبت التبدل بنوارد المقادير لئلا يلزم اتحاد المعطاي أعني زوال مقدار جسمي وحدوث آخر مع للمعطاي أعني التبدل
(قوله مع كونه متناهياً في الوضع) أى في الإشارة الحسية إشارة الى أنه لو لم يكن متناهياً في الوضع كسطح الكرة لا يستلزم وجود الخط
(قوله تنامي الجسم) أي في الوضع والمقدار بناء على أن تنامي في المقدار الثابت تنامي الإبعاد يستلزم تنامي في الوضع

(قوله ويمعنى التبدل) لا يقال زوال مقدار جسمي الى مقدار آخر عين التبدل فيتحد للمعطاي والمعطاي فلا يصح لانا نقول يكتفي في الصحة التناهي في العنوان والاعتبار
[قوله مع كونه متناهياً في الوضع] التناهي على قسمين تناء في الوضع وهو كون المقدار بحيث يشار الى طرفه إشارة حسية وتناء في المقدار وهو كونه بحيث يمكن ان يفرض مقدار محدود يقدره ثم السطح أما يستلزم الخط اذا تنامي في الوضع وأما اذا لم يتناه فيه كما في محيط الكرة الغير المتناهي فيه وان وجب تنامي في المقدار بالبرهان الدال على تنامي ابعاد الجسم مطلقاً فلا ولهذا قال مع كونه متناهياً في الوضع وكذا الكلام في استلزام الخط للنقطة اذ لا نقطة في محيط الدائرة فالسطح ليس يستلزم الخط ولا الخط للنقطة وأما الجسم فيستلزم السطح عندهم لوجوب تنامي في المقدار المستلزم لتناهي في الوضع كما يشهد به التعليل الصحيح ولذا أطلق استلزام تنامي الجسم للسطح

عن بعض فلا يثبت على رأيه وجود مقدار أصلا الوجه (الثاني الجسم يتناخل) متخللا
 حقيقيا وهو ان يزداد حجمه من غير انضمام شيء آخر اليه ومن غير ان يقع بين أجزائه خلا
 كاله اذا سخن تسخيناً شديداً (ويشكاف) تكافأ حقيقيا وهو أن ينقص حجمه من
 غير ان يزول عنه شيء من أجزائه أو يزول خلا كان فيها بينهما (وجوه ربه) أي حقيقته
 المخصوصة وهوت المينة (بأنه) محفوظة في الحالين (كأسياتي والتغير التنايل للعصر، الكبير
 زائد) على جوهرية المحفوظة الباقية اذ لو كان عينها أو جزءها لتغيرت بتغيره (ووجودى
 ضرودة) لما عرفت من أن التبدل الزائز والتعدد لا يكون عدما محضاً ثبت وجود التعداد
 الجسيمي الذي ينهي بالسطح التمتي بالخط فتكون كلها موجودة (والجواب منه) أي
 منع قبول الجسم للتناخل والتكاثف الحقيقيين (فانه أيضا فرع) وجود (المبولى وتبولها
 للمقادير المختلفة وأثبتها فرع في الجزء الذي لا يتجزى) كما استطاع عليه ان شاء الله تعالى
 (التمهيد السابع) أنهم كما عني المتكاثرين كما أنكروا العدد والمقدار الذي هو الكم المنصل المتنازل
 (أنكروا) أيضاً (الزمان) الذي هو الكم المنصل غير القادر (لوجبه) الاول ان الزمان على تقدير
 كونه موجودا (امسه مقدم على يومه) اذ لا يجوز أن يكون الزمان قار الذات واللكان

[قوله متخللا حقيقيا] احتراز عن اشتراك الاجزاء وانما جها قاته يسمى متخللا وتكافأ مجازيا قاته
 ليس الا دخولا لأجزاء خارجية عن الجسم وخروجها

(قوله أنكروا) أي نقوا وجوده فلا يرد أن الدليلين الزاميان فيكيف يصير ان ملشاً للانكار بمعنى
 الاعتقاد يعدمه على أن الدليل الثاني يفيد الانكار أيضاً كما استطاع عليه

(قوله أمسه مقدم على يومه) يعني أن كل جزء يفرض منه مقدم على آخره قطع النظر عن اعتبار أمر معه
 (قوله والا لكان الخ) لانه على تقدير كونه قار الذات تكون أجزاؤه مجتمعة مقاراة بعضها مع بعض

[قوله فلا يثبت على رأيه وجود مقدار أصلا] أما الجسم التاميمي والسطح فلما ذكر صريحا وأما
 الخط فلانه نهاية السطح فإذا لم يثبت وجوده لم يثبت وجوده للوجه الذي ذكر فيها

[قوله والجواب منه] وأيضا الأعدام والاعتبارات تتحد بلا مزية فلا يدل على الوجود
 [قوله أنكروا الزمان لوجبه] فيه بحث لأن هذين الوجهين الزاميان كما سيوضح من تقريرهما

فليسا منشأ الانكار فلاولى ان يذكر وجهها آخر اهم الا ان يدل حاصل الكلام أنه يلزم عدية
 الزمان على قاعدتك ولا دليل يدل على وجوده على قاعدتنا فليس بموجود

[قوله والا لكان الحادث في زمان الطوفان حادثا اليوم] الحكم المذكور ضرورى كما سيثبت اليه
 في الوجه الثاني وما ذكره تنبيه عليه ثم اللازمة ظاهرة لأن زمان الطوفان على ذلك التفسير يكون سائرا

الحادث في زمان الطوفان حادثاً اليوم وبالعكس وهو باطل بالضرورة بل يجب أن تكون
أجزاؤه متممة الاجتماع (وليس) تقدم أمسه على يومه (تقدماً بالمية والذات) أي الطبع
(والشرف والرتبة) لأن للتقدم بهذه الوجوه بجامع التأخر في الوجود وليس الامس بما
يمكن اجتماعه مع اليوم وأيضاً أجزاء الزمان متساوية في الحقيقة فلا يكون احتياج بعضها

فكون سادت جزء مقارناً لجزء آخر فيكون حادثاً فيه إذ لا معنى لطرفية الزمان لنسب الا مقارنت له في
الحدوث والوجود فالتدفع الشكوك التي أوردت هنا كما لا يخفى على المتتبع
(قوله بجامع التأخر) أي يمكن أن بجامع التأخر نظراً إلى ذاتيهما وإن امتنع بعارض فلا يرد المد
لأنه من حيث ذاته يمكن اجتماعه إنما امتنع الاجتماع بواسطة عروض التقدم الزماني له بناء على كونه
موقوفاً عليه من حيث عدم بعد الوجود

(قوله وليس الامس الخ) فإن أجزاء الزمان في أنفسها يمتنع اجتماعها
(قوله متساوية في الحقيقة) لأن أجزاء الزمان زمان وليست موجودة في الخارج فلا يمكن أن يكون
احتياج بعضها إلى بعض بحسب التشخيص أيضاً وما قيل إن التشخيص الوهمي تنصف به الأجزاء بعدم
فرض التسعة يجوز أن يصير مرجعاً لاحتياج بعضها إلى بعض فلا يخلو عن تكرار لأن التشخيص الوهمي
لا يمكن أن يصير مرجعاً للاحتياج والعلية في الخارج

بجامعة قيم الحاضر فما يكون وجوده مقارناً له يكون مقارناً اليوم أيضاً وبالجملة الملازمة بين الشيء وزمانه
بين فلا ينفك الحادث عن زمانه وبالعكس وهذا ظاهر فلا يلتفت إلى ما يترجم من أنه لا يلزم من دوام
الطرف دوام المظروف على أنه إن سلم اجتماع اليوم مع زمان الطوفان وقت حدوث الحادث المذكور
في فقد انضح الملازمة وإن لم يسلم فقد ثبت تقدم ذلك الزمان للمعتبر مع عدم اليوم على اليوم بالزمان
كتقدم الأب للمعبر من حيث أنه كان مقارناً لعدم الابن عليه فانه تقدم زماني كما سيحكي فيلزم أن يكون
للزمان زمان وهو المطلوب وبالجملة للتع المذكور أنما نشأ من عدم تخيل معنى الاجتماع الثاني لتقدم الامس
على اليوم

[قوله لأن للتقدم بهذه الوجوه بجامع التأخر] أي يجوز أن يجامعه والا فتقدم موسى عليه السلام
علينا بلشرف عما لا شك فيه وقد يمنع لزوم هذا الجواز أيضاً في كل تقدم بالطبع لأن المد مقدم بالطبع
على الملول ولا يجوز اجتماعهما كما هو الصواب والظاهر اجتماع جهتي التقدم في المد والترك بالحيثية
ولو امتنع في أحد التقديمين قيد يستلزم عدم اجتماعها في الصدق فليس يضار في التحقيق لأن مجرد عدم
جواز اجتماع التقدم مع التأخر يستدعي الزمان كما فهم من الملاحظاتهم سواء سمى تقدماً زمانياً أو طبيعياً
فيم المطلوب فتأمل

[قوله وأيضاً أجزاء الزمان متساوية في الحقيقة] يمكن أن يقال بعد تسليم التساوي في الحقيقة إن

الى بعض أولى من عكسه فلا يتصور بينهما تقدم بالبلية ولا بالذات وهى في أنفسها متساوية في الشرف فلا تقدم بحسبه ولا بحسب الرتبة لان التقدم الرتبى يتبدل بالاعتبار وتقدم الامس على اليوم لازم لا يتبدل (فهو بالزمان لا بمحصاره عندكم) انهما الحكماء في حصة فاذا اتنى أربعة منها تدين الخامس (فيكون للزمان زمان) لانت معنى التقدم الزمانى أن للتقدم في زمان سابق والمتأخر في زمان لاحق فيكون الامس في زمان متقدم واليوم في زمان متأخر عنه (والكلام في ذلك أزمان) وتقدم بعض أجزائه على بعض (ويلزم التسلسل) في الازمنة الموجودة مما أى يلزم أن يكون هناك أزمنة غير متناهية منطبق بعضها على بعض (وأنه محال) في نفسه بالضرورة (ومع ذلك) أى ومع

(قوله وهى في أنفسها متساوية الخ) فلا يمرض لبعضها شرف بالنظر الى ذاته وان اتصف بالشرف بسبب الامور الواقعة فيه لان الكلام في تقدم البعض على البعض

(قوله لان التقدم الرتبى الخ) لانه لا بد فيه من اعتبار البدأ وضمّاً أو عقلاً واذا تبدل اعتباره يتبدل التقدم كما في الامام والاموم والجنس والنوع

(قوله والكلام في ذلك الخ) بان يقال على تقدير وجوده يكون امسه مقدما على يومه الخ لا يتجاوز أن يكون زمان الزمان اعتباريا لانا نقول فيه اعتراف بعدمية الزمان الذى يمرض التقدم والتأخر لاجله والزمان الاول كثر الزمانيات

(قوله ويلزم التسلسل الخ) بخلاف ما اذا كان عديمياً فانه على تقدير لزوم التسلسل تسلسل في الامور الإعتبارية (قوله بالضرورة) ان بداهة العقل تحكم بان ليس لنا أزمنة غير متناهية منطبقة بعضها على بعض ومع

التساوى فيها لا يتافى كون السابق معدا للاحق كما في كون احدى الدورات معدة للآخرى وعدم الاولوية باعتبار أمر عارض ممنوع على انه لا يلزم في تقدم الشرف ان يكون للتقدم ذاته منشأ للشرف كما في العالم والجاهل بل جاز ان يكون باعتبار أمر عارض فكونها متساوية في الحقيقة لا يستلزم عدم تقدم بعضها على بعض بحسب الشرف وأما ادعاء التساوى بحسبه أيضاً فقد لا يسلم لجواز ان يدعى شرف الامس من اليوم لقرينه من زمن الرسول عليه السلام مثلا .

[قوله والكلام في ذلك الزمان] فان قلت المدعى هو السلب الكلى أعنى عدم وجود فرد من الزمان والدليل انما بقيد رفع الإيجاب الكلى لجواز عدمية الزمان الثاني قلت يكفي في الاستدلال خصوصاً الالتزام انه لا قائل بالتفصل

[قوله منطبق بعضها على بعض] معنى الانطباق هو الطرقة والمطروقة [قوله ومع ذلك يستلزم محالاً آخر] قيل فيه نظر لان التسلسل محال ولا استحالة في استلزام

كونه محالاً يستلزم محالاً آخر وهو أن يقال (فمجموع) تلك (الازمنة) التي لا تنتهي وينطبق بعضها على بعض (يكون أمسها مقدماً على يومها) قدماً (بالزمان) لا امتناع اجتماع فيكون أمس المجموع وانما في زمان ويومه وانما في زمان آخر (فزمان المجموع ظرف له) لوقوعه فيه (فيكون) ذلك الزمان (داخلاً في المجموع) لانه زمان من الازمنة المتطابقة (والا) وان لم يكن داخلاً فيه (لم يكن المجموع) الذي فرضناه (مجموعاً) لخروج بعض الأحاد عنه حيثئذ (و) يكون (خارجاً) أيضاً (عن المجموع) لان ظرف الشيء لا يكون جزءاً وأنه أي كونه داخلاً وخارجاً معاً بالقياس الى المجموع (محال واجيب) عن هذا الوجه (بأن تقدم أجزاء الزمان) بعضها على بعض وان كان قدماً بالزمان لكنه (ليس) قدماً (بزمان آخر) فان التقدم الزماني لا يقتضي أن يكون كل من المتقدم والمتأخر في زمان متاخر بل يقتضي أن يكون السابق قبل المتأخر ببلية لا يجمع فيها القبل مع البعد فان هذه القبيلة لا توجد بدون الزمان فان لم يكن المتقدم والمتأخر في هذه القبيلة من أجزاء الزمان فلا بد أن يكونا واقعين في زمانين أحدهما متقدم على الآخر وان كانا من أجزاء الزمان لم يكن التقدم هناك بزمان زائد على السابق بل بزمان هو نفس السابق لان القبيلة المذكورة عارضة لأجزاء الزمان بالذات ولما عدها بوسطها الى هذا أشار بقوله (فالتقدم عارض لها) أي لأجزاء الزمان (بالذات ولنسبها بواسطتها اذ لا يكون كل تقدم) عارض لشيء (لتقدم آخر) عارض لشيء آخر (والا تسلسل) وكان مع تقدم الاب على الابن مثلاً تقدمات غير متناهية عارضة لتقدمات غير متناهية وهو باطل قطعاً (فلا بد من الانتهاء الى ما تقدمه بالذات وهو الذي تسميه الزمان) فان ماهيته كما ستعرفها اتصال التصرف والتجدد

ذلك يستلزم وجود الحركات الغير للتناهية المستلزم لوجود الاجسام المتحركة الغير المتناهية (قوله فان التقدم الزماني الخ) وان أبيت عن اطلاق التقدم الزماني الا على ما يكون بالزمان فليكن هذا قسماً سادساً وسه ما ثبت من التقدم بالذات وغيره (قوله اتصال التصرف والتجدد) لم يرد معناه الظاهر اذ لا يمكن الاتصال بين التصرف والتجدد ولان

محال محالاً آخراً وليس بشيء لان المقصود الاستدلال على عدمية الزمان باستلزام وجوديته محالين كما هو الظاهر من المتن أو باستلزامه التسلسل المحال هنا واستلزامه محالاً لا بيان استحالة استلزام التسلسل لما ذكر من المحال حتى يرد ما ذكر تأمل

[قوله فان ماهيته كما ستعرفها اتصال التصرف والتجدد أعني عدم الاستقرار] أوود عليه ان ماهيته

أنفي عدم الاستقرار فإذا فرض فيها أجزاء عرض لها التقدم والتأخر المذكوران لذاتها ولا يحتاج في عروضهما لها إلى أمروها بخلاف ماعداها فانه يحتاج في عروضها له إلى أجزاء الزمان ولذلك ينقطع السؤال وجه التقدم اذا انتهى إلى أجزاء الزمان كما سرت إليه الإشارة

الاتصال ليس كما والزمان كما بل أراد بالاتصال المتصل قائم يعبرون عما هو متصل في ذاته بالاتصال لكونه لازماً ذاتياً له فكأنه نفس الاتصال وانشأت إلى التصرف والتجديد إضافة المروض إلى العارض أي المتصل للتصرف والتجديد وإنما اختار هذه المبالغة بمجلد لازم الماهية نفس الماهية ليظهر لحوق التقدم والتأخر لاجزائه لذاته أكمل ظهور

(قوله أنفي عدم الاستقرار) يعني أن المراد بالتصرف والتجديد عدم الاستقرار إذا الاستعداد المتصل في ذاته غير متصف بالتصرف والتجديد مالم يلاحظ انقسامه بل بعدم الاستقرار فالعني أن حقيقة الزمان المتصل الغير المستقر لذاته كأنه نفس اتصال التصرف والتجديد

(قوله فإذا فرض الخ) يعني أنه ليس موسوفاً بالتقدم والتأخر في الخارج حتى يلزم كونه كما متصلاً وكونه مجتمع الأجزاء بناء على أن التقدم والتأخر لكونهما إضافيتين "توجدان معاً" فيكون ممووضاهما موجودين معاً بل هو أمر متصل في ذاته غير مستقر إذا فرض له أجزاء عرض لها في الزمن التقدم والتأخر لذاتها لكونها أجزاء لأمور غير مستقر

(قوله ولا يحتاج في عروضها الخ) وإن كان يحتاج في نبوتها إلى الحركة فهي واسطة في النبوت لا في العروض

(قوله بخلاف ماعداها) حتى الحركة فإن حقيقة كمالها بالقوة وليس يلزمها اتصال حتى لو فرضنا ثلاثة أجزاء لا تجزى وكان المتحرك حين تحرك في الأوسط لكان عند حركته إلى الثالث كمالها بالقوة لم يكن على متصل لنفس كونه كالة مبالغة لإوجب أن تكون منقسمة فضلاً عن أن تكون أجزاءها متقدمة ومتأخرة وإنما يعرض الانقسام والتقدم والتأخر بسبب انطباقها على المسافة الموصوفة بالاتصال والتقدم والتأخر وتقسيمه ما ذكره الشيخ في الشفاء أن الحركة يلحقها أن ينقسم إلى متقدم ومتأخر وإنما يوجد فيها المتقدم ما يكون منها في التقدم من المسافة والمتأخر ما يوجد منها في التأخر من المسافة لكن يتبع ذلك أن المتقدم بالحركة لا يوجد مع المتأخر منها كما يوجد المتقدم والتأخر في المسافة معاً فيكون التقدم وتأخر في الحركة خاصية يلحقها من جهة ما هي ليست من جهة ما هي للمسافة ويكونان معدودين بالحركة

الزمان ليس بعدم الاستقرار ولا اتصال ذلك المدم إذا الزمان معدود من أقسام الكم ولا قائم بان عدم شيء من الأشياء استقراراً كان أو غيره ولا اتصال ذلك المدم من الكم بل له ماهية يعرضها عدم الاستقرار ولا شك أن الحركة أيضاً كذلك لهذا التقرير لا يفيد كون عروض التقدم لاجزاء الزمان بحسب ذاتها وليجيب ماعداها بواسطة وأما حديث انقطاع السؤال فقد عرفت بما فيه

وقد أجيب عنه أيضاً بأن تقدم الامس على اليوم ونبي ألا ترى أنه إذا ابتدئ من الماضي كان
الامس مقدماً وإذا ابتدئ من المستقبل كان مؤخراً. الوجه (الثاني الزمان الحاضر موجود)
يعني أنه على تقدير وجود الزمان يجب أن يكون الزمان الحاضر موجوداً (والا لم يكن الزمان
موجوداً) أصلاً (لأنه) أي الزمان (منعصر في الحاضر والماضي والمستقبل والماضي ما كان
حاضراً) وصار منقضيًا (والمستقبل ما سيصير حاضراً) وهو الآن للترقب (وإذا كان
لا حاضر) موجوداً (ولا ماضى ولا مستقبل) موجودين (فلا وجود للزمان) أصلاً (وهو
خلاف للفروض وأنه) أي الزمان الحاضر الموجود (غير منقسم والا فأجزاؤه اما معا
فيلزم اجتماع أجزاء الزمان والضرورة قاضية بطلانه) اذ لو جاز اجتماع أجزائه لجاز أن
يكون الحادث في الزمان السابق حادثاً اليوم (واما مترتبة) فيتقدم بعض أجزاء الحاضر

فان الحركة بأجزائها بعد التقدم والمتأخر فنكون الحركة لها عدد من حيث لها في المسافة تقدم وتأخر
ولها مقدار أيضاً بإزاء مقدار المسافة والزمان هو هذا العدد والمقدار

(قوله وقد أجيب الخ) هذا الجواب مندفع بما ذكرنا من أن أجزاء الزمان بعضها مقدم على بعض
إذا لوحظ من حيث ذاته ولم يلاحظ معه أمر آخر

[قوله وإذا كان لا حاضر موجوداً] قدرا الجواب مندوبا إشارة إلى أن لا يعني ليس وإن اجلته في محل

(قوله وقد أجيب عنه أيضاً الخ) قد أنشأنا إلى أن مجرد عدم اجتماع للتقدم والمؤخر التناظر في
أجزاء الزمان يكفي في أصل الاستدلال فهذا الجواب إنما يفيد مجرد نفي القول بعدم التقدم الزمني بانه
على منع جواز الاجتماع فيه البتة ولا يكون جوابا عن أصل الاستدلال على أن هذا الجواب مدفوع عن
أصله لأن التقدم الزمني كما سيصرح به في آخر موقف الاعراض تقدم اعتباري موقوف على اعتبار مبدأ
وقرب ما يوصف بالتقدم إليه ويتبدل بالاعتبار ولا شبهة أن للامس تقدما على اليوم بوجه لا يصلح أن
يصير متأخرا بذلك الوجه ينشأ من الاعتبارات غاية الأمر أن يكون له تقدم بوجه آخر صالح لأن يتبدل
بتبدل الاعتبار ولا امتناع في اجتماع قسمين وأكثر من التقدم في شيء واحد والسكلام في التقدم بالوجه
الاول لا الثاني فليدبر

(قوله وإذا كان لا حاضر موجوداً) اسم كان ضمير الشأن وموجودا صفة حاضر وخبر لا محذوف
والتقدير اذا كان الشأن لا حاضر موجودا ثابت ويحتمل أن يكون لا بمعنى ليس وحاضر مرفوع اسمه
وموجودا أخبره

(قوله لجاز أن يكون الحادث في الزمان السابق) قيل فيه بحث لجواز أن يكون قدر مخصوص من
الزمان مجتمع الاجزاء لكن يتقضي بمحدث قدر آخر مثله وهكذا فالاولى أن يقتصر على قضاء
الضرورة للحركة

على بعضه (فلا يكون الحاضر كله حاضراً) بل بعضه هذا خلف وأيضاً نقل الكلام الى ذلك البعض الحاضر فيجب الانتهاء الى حاضر غير منقسم لامتناع انقسامه الى ما لا يتناهي (وإذا كان الزمان) الحاضر (غير منقسم فكذا الكلام في الجزء الثاني) الذي سيحضر عقيب هذا الحاضر (و) الجزء (الثالث) الذي يحضر عقيب الثاني (إذا ما من جزء) من أجزاء الزمان ماضياً كان أو مستقبلاً (لا وهو حاضر حينئذ) وقد عرفت أن الحاضر غير منقسم فتكون أجزاء الزمان غير منقسمة وهي المائة بالآتات (فيتركب) الزمان (من آتات متتالية والمفروض أنه) أي الزمان (موجود فتكون الحركة مركبة من أجزاء لا تجزى لانه) أعني الزمان (من عوارضها وينطبق عليها وكذلك الجسم) الذي هو المسافة يكون مركباً من أجزاء لا تجزى (لانها) أي الحركة (من عوارضه) أي منطبقه عليه وبالجملة فالزمان والحركة والمسافة أمور متطابقة بحيث إذا فرض في أحدها جزء يفرض بازائه من

الرفع اسم كان ثامة ولا يجوز أن يكون لا التبرئة لا متناع أن يكون عامة لبطان سدارتها بدخول كان ومائة وجوب التكرير على معنى الفرض والثاني وأما في قوله فلا ماضى ولا مستقبل موجودين فيجوز أن يكون بمعنى ليس ويجوز أن يكون تبرئة وموجودين صفة والخبر محذوف تقديره فلا ماضى ولا مستقبل موجودين من الزمان

(قوله لا متناع الخ) فيه بحث لانه ان أراد الانقسام الوهمي فلا نسل امتناع وان أراد الفعل فيسلم لكن اللازم أن يكون الحاضر غير منقسم بالانقسام الفعلي وهو لا يستلزم الجزء الا أن يدعي أن الانقسام الوهمي يستلزم الفعل على ما عليه المتكلمون حيث قالوا أن جميع الانقسامات ممكنة فيجوز أن يكون متعلقاً به قدرته تعالى فيمكن وقوعه حينئذ تختار الشق الاول وبين امتناعه بأنه يستلزم امكان وجود الامور الغير المتناهية بالفعل

(قوله وإذا كان الزمان الحاضر غير منقسم) قيل تختار انه غير منقسم ولا يلزم الجزء لجواز الانقسام بالوهم وان لم ينقسم بالفعل كذا في شرح القاصد وفيه بحث لان الانقسام الوهمي ان مطابق الواقع بان يكون فيه شيء غير شيء بحسب نفس الامر لزم اجتماع الاجزاء المحكوم ببطلان اولاً وان لم يطابق فلا مبرة به ولزم الجزء في نفس الامر لان الانقسام الفرضي الثاني من الجزء هو الفرضي المطابق للواقع كما حقق في موضعه

(قوله وبالجملة فالزمان والحركة والمسافة أمور متطابقة) ولا يفي على في هذا المعنى أبيات

خذ يا صديقي من أعليك مقالة • حكمت بصحتها النفوس الخاطئة

ان المسافة والزمان كليهما • ثم التحرك جملة متطابقة

كل واحد من الآخرين جزء، فإذا تركب أحدهما من أجزاء لا تميزى كان الآخر كذلك فظهر أنه لو كان الزمان موجوداً لكان الزمان الحاضر موجوداً ولو كان الزمان الحاضر موجوداً لكان الجسم مركباً من أجزاء لا تميزى (وأنتم لا تقولون به) أى بتركب الجسم من الأجزاء التي لا تميزى فيتم الاستدلال عليهم الزاماً (أو بطله) ببنى تركب الجسم من تلك الأجزاء (بديله) الدال على امتناع تركبه منها فيتم الاستدلال برهانا ولما كان حاصل الوجه الثاني أنه لو وجد الزمان فلما أن يوجد في الحاضر أوفى للماضي أوفى للمستقبل والكل باطل (أجاب عنه ابن سينا) بأن قال (لم قلتم أنه لو وجد) الزمان (فلما في الآن) أى الحاضر (أوفى للماضي أوفى للمستقبل فإن كلا منها أخص من الموجود المطلق ولا يلزم

[قوله برهانا] بأن يكون المستدل به من لا يقول بتركب الجسم من أجزاء لا تميزى بل يقول بكونه متصلاً واحداً في نفسه قابلاً لانتسابات متناهية كعدد الشهر ستاتي أو مركباً من أجزاء غير قابلة للقسمة الفعلية وقابلة لقسمة الوهمية كدقيق طيس

(قوله ولما كان حاصل الخ) اذ ملخصه ابطال وجود الزمان بابطال وجود أقسامه الثلاثة سواء قرر بصورة التماس الافتراضي المركب من متصلين كما مر أو قرر بقياس مقدم مركب من متصلة ذات ثلاثة أجزاء وحليات بمدد أجزاء الاتصال كما قرره الآن ليكون جواب الشيخ له ظاهر المطابقة معه والمراد بقوله أن يوجد في الحاضر أن يوجد في ضمن هذا أو في ضمن ذلك فلا يرد أن الترتيب السابق خاتمه أنه لو وجد الزمان لكان الوجود منه اما الحاضر أو الماضي أو المستقبل لافى الحاضر والماضي والمستقبل كيف وقد صرح سابقاً بأن الزمان منحصر في الثلاثة وإذا لم يكن الحاضر موجوداً فلا ماضى ولا مستقبل موجودين (قوله بأن قال الخ) يعنى لانتم أنه لو وجد الزمان لوجد في ضمن أحدهما لم لا يجوز أن يكون موجوداً في نفسه ولا يكون شيئاً منها

[قوله فإن كلا منها أخص من الموجود المطلق] فإن من الموجودات ما ليست بمحاضر ولا ماض ولا مستقبل كالأمور القديمة ويجوز أن يكون الزمان من جنسها فيتحقق من غير أن يكون أحدها وذلك لأن هذه الأقسام اعتبارية حاصلة بمد فرض الانقسام والتجزئة والزمان موجود في نفسه متصل واحداً أقسام فيه

ان صح قسمة بمعنىن لحجة • قال الكل في قسمها متوافقة
اعلم ان المسألة اما نفس الجسم أو متعلقة عليه وعلى كل تقدير يلزم من تنافي الآيات تركب الجسم من الأجزاء التي لا تميزى
(قوله فيتم الاستدلال برهانا) الظاهر ان الكلام الزامى على التفسير الثاني أيضاً اذ لا يقول المتكلمون بالليل الثاني لاجزء وكأنه اتما ساء برهانا لانه لو حط في الليل بخلاف الاول

من كذب الاخص) وانتفائه (كذب الاعم) وانتفاؤه (وهو مشكل لأن وجود الشيء مع أنه لا يوجد في الحال ولا في الماضي ولا في المستقبل متعذر) بل هو غير متصور (وقد تناقض) ابن سينا (نفسه حيث قال) في جواب استدلالنا به. هان التطبيق على امتناع وجود الحوادث المتتالية الى غير النهاية (جميع الحركات المتتالية) التي لا تنتهي (لا يوجد) أصلاً حتى يتصور فيها التطبيق وتتمت بالزيادة والتقصان (والأدنى الماضي أو الحال أو المستقبل والسكّل باطل) (قد حكم هناك بأن مالا يوجد في شيء من الأزمنة الثلاثة لم يكن موجوداً قطاً ومنه ههنا أنه تناقض صريح فان قلت لا متالفة فان ما ليس بزمان كالحركة

(قوله وهو مشكل الخ) لا يخفى عليك أن هذا الاشكال غير وارد على مآقروا الجواب مطابقاً لتقرير المصنف للاستدلال وانما يرد لو قرر الجواب على مآقروا القوم جواباً عن الاستدلال بطريق الطرفية حيث قالوا ان الزمان لو كان موجوداً فاما أن يوجد في الحال أو في الماضي أو في المستقبل لكن الجواب حيث لا يكون جواباً عن تقرير المصنف فلا يصح قوله أجاب عنه وحاصله انه لو قرر الجواب بطريق الطرفية كما في عبارة القوم كان الاشكال وارداً عليه لكن لا يمكن مطابقاً لتقرير المصنف وان قرر على وجه مطابق لتقرير المصنف لاجب الاشكال المذكور فكلام المصنف لا يخلو عن اختلال والدول بأنه مبنى على عدم الفرق بين تقرير الطرفية وتقرير الترددية أو القول بأن معنى قوله أجاب عنه أجاب عن الوجه الثاني بناء على تقرير الطرفية ولذا قدر الشارح قدس سره قوله ولما كان حاصل الوجه الثاني وقرره بطريق الطرفية مما لا ينفو به عاقل فضلاً عن فاضل ثم اعلم انه على تقرير الطرفية هذا الاشكال مندفع أيضاً لأن وجود الشيء مع أنه لا يوجد في الحال ولا في الماضي ولا في المستقبل ليس متضاداً طلقاً بل اذا كان ذلك الشيء من التغيرات ولا يكون منطبقاً على كل الزمان كالحركة فانه موجود في كل الزمان وليس موجوداً في شيء من الأزمنة

(قوله وقد تناقض الخ) لا مناقضة في كلامه لأن مراده من قوله جميع الحركات الماضية لا يوجد ان الحركات الماضية مجتمعة لا توجد فلا يجري فيها برهان التطبيق لاشتراط الاجتماع فيه ولا شك أن الأمور المتغيرة اذا كانت مجتمعة الوجود لا بد أن تكون موجودة اما في الماضي أو في المستقبل أو الحال (قوله فان قلت) خلاصت أن كل ماهو زمني فله مهي اما الحاضر أو الماضي أو المستقبل بخلاف الزمان كما ان كل ماهو مكاني له مكان بخلاف المكان

(قوله متعذر بل هو غير متصور) أراد بالمتعذر التمعن بحسب التحقيق وان كان يمكناً بحسب الفهم فظهر وجه الترتي بنى ذلك الامكان وان حل التمعن على التصر مجازاً فالامر أشهر (قوله فان قلت لا مناقضة) حاصل السؤال ان عبارة القوم كانت على وجه حله ابن سينا على الطرفية

مثلا ويسمى زمانيا اذا لم يوجد في شيء من الازمنة لم يكن موجودا بخلاف الزمان كالماضي
مثلا فانه عندما موجود في حد نفسه وان لم يكن موجودا في الحال ولا في المستقبل
وهو ظاهر ولا في الماضي لاستحالة كون الشيء ظرفا لنفسه وتوضيحه ان المكان موجود
في نفسه وان لم يوجد في شيء من الامكنة بخلاف المكان فانه اذا لم يوجد في مكان لم يكن
موجودا قلت هذه منازعة لفظية اذ المقصود انه لو كان الزمان موجودا لكان ذلك الزمان
اما نفس الماضي أو الحال أو المستقبل والكل باطن لما عرفت (قوله لا يلزم من كذب
الاخص كذب الاعم قلنا اذا انحصر الاعم في عدة أمور كل منها اخص منه) ولم يوجد
شيء منها (أى من تلك الامور) لم يوجد الاعم قطعا فان الماه لا وجود له (في الخارج
(الا في ضمن الخاص) بالضرورة (والامام الرازي) بعد تزييفه جواب ابن سينا (نقضه)
أى نقض الوجه الثاني الدال على عدم الزمان (بالحركة نفسها اذ الدليل قائم فيها) لان الحركة

(قوله اذا لم يوجد في شيء من الازمنة الخ) هذا ممنوع اذ يجوز أن يكون موجودا في كل الزمان ولا
يكون موجودا في شيء منها بأن يكون متصلا واحدا منطبقا عليه متصفا باقسامه فكما أن الزمان واحد
موجود في نفسه منقسم بعد التجزئة الى الاقسام الثلاثة كذلك الحركة منطبقه عليه يحصل لها الاقسام
الثلاثة وليست موجودة في شيء منها

(قوله هذه منازعة لفظية) أى منازعة ملتصحا باللفظ أعنى كلمة في ولو حذفت من البين اندفع
الجواب المذكور وليس المراد انها نزاع في اللفظ دون المعنى كما لا يخفى
(قوله اذ المقصود الخ) قد عرفت اندفاعه بما حورنا لك من أن هذه الاقسام اعتبارية حاصله بعد
التجزئة فهو موجود في نفسه من غير أن يكون شيئا منها

(قوله قلنا اذا انحصر الاعم الخ) هذا اذا كانت تلك العدة افرادا حقيقية له اما اذا كانت اعتبارية فلا
(قوله لان الحركة كالزمان الخ) قد عرفت أن الحركة منطبقه على الزمان موجودة في تمامها انما

فرد عليه وان كان عبارة المنصف في تقرير الاستدلال صريحا في المقصود الآتي وحاصل الجواب ان
مقصودهم أيضا ما أشار اليه المنصف والمنازعة اللفظية مما لا يلتفت اليها
(قوله في عدة أمور) التقييد بقوله في عدة أمور بالنظر الى عمل الكلام والا فطلق الانحصار كان
في التفرع

(قوله والامام الرازي نقض الخ) أى في المباحث المشرقة فيه بحث اذ قد مر ان الدليل المذكور
الرازي فالوجه النقض وقد يقال ليس في المباحث المشرقة حديث الازمان فالظاهر ان بعض الحكماء لا يقولون
بوجود الزمان فالتنص بالنسبة اليهم قبله النقض بالنسبة الى قولهم وينبطله بدليله وقد أنشأ الى انه أيضا الرازي

كأزمان منحصرة في أقسام ثلاثة الماضى والحاضر والمستقبل والماضى منها ما كان حاضراً والمستقبل ما سيحضر فلم يكن للحركة الحاضرة وجود لم تكن الحركة موجودة ولا شك ان الحاضرة منها غير منقسمة لأنها غير قارة فيلزم تركيب الحركة من أجزاء لا تجزى وتركيب المسافة منها وهو باطل بالدليل الدال على اني الجزء فوجب أن لا تكون الحركة موجودة (و) لكن (وجودها ضروري) يشهد به الحس فانتقض دليلكم (والجواب) عن هذا النقص (ان الحركة) كما سيأتى (تطلق) بالاشتراك اللفظي تارة (بمعنى القطع) وهو الامر للتصل الذي يدعى للمتحرك فيما بين المبدأ والنتهي (ولا وجود لها) بهذا المعنى لان المتحرك ما لم يصل الى المنتهى لم يكن ذلك الامر للتصل الممتد من المبدأ الى المنتهى موجودا وإذا وصل اليه فقد بطل ذلك للتصل المقول فلا يتصور له وجود في الاعيان بل الحركة بمعنى القطع انما ترسم في الخيال كما ستطلع عليه (و) تطلق أخرى (بمعنى الحصول في الوسط) وهو حالة متافية للاستقرار يكون بها الجسم أبدا متوسطا بين المبدأ والنتهى ولا يكون في حيز واحد اثنين والحركة بهذا المعنى (مستمرة من أول المسافة الى آخرها) وليست منطبقة عليها بل هي موجودة في كل حد من الحدود المفروضة على المسافة لكنها

ينقسم الى الحاضر والماضى والمستقبل بعد التجزئة ففي أقسام لها في الفعل بعد وجودها في الخارج فلا يلزم من انتفاء أقسامها انتفاؤها

(قوله وهو باطل بالدليل الدال) لم يقل وأنتم لا تقولون به اذ النقص لا يكون الزامياً (قوله فقد بطل ذلك الخ) ان أراد أنه لم يكن موجودا في آن الوصول الى المنتهى فسلم لكن ذلك لا يستلزم أن لا تكون موجودة في الزمان الذي بين المبدأ والنتهى وان أراد أنه لم يكن موجودا في آن الوصول ولا في الزمان السابق فنوع ثم أنه منقوض بالأصوات والحروف الزمانية فانه يلزم أن لا تكون موجودة مع أنها مضمومة والسر ان وجود الامر الغير الفار يكون منطبقاً على الزمان كله لا موجودا في حدوده

(قوله بمعنى القطع) سعى به لكونه حاصلًا بسبب قطع المتحرك المسافة من غير سكون

[قوله وبمعنى الحصول في الوسط الخ] في الحركة بمعنى التوسط شبهة وهي انها تحدث في آن فنى ذلك الآن لابد ان يكون الجسم في مكان ما فذلك المكان اما المكان الاول وانه محال لان المكان الاول محل سكون واما المكان الثاني وانه محال ايضاً لان المكان الثاني لا يعمل الجسم فيه الا بعد قطع لا يعمل الا في زمان يكون مسبقاً بتوسط فتأمل

باستمرارها وعدم استقرار نسبتها الى حدود المسافة تقتضى ارتسام ذلك الامر المنطبق عليها في
 الخيال فظهر أن لا تنقض بالحركة بالمضى الاول اذ لا وجود لها في الايمان كالزمان ولا بالمضى الثاني
 لانها وان كانت موجودة الا أنها غير منطبقة على المسافة فلا يلزم من عدم انقسامها عدم انقسام
 المسافة ولا ان يكون جزء من أجزائها غير منقسم بل يلزم أن يكون في المسافة حدود مفروضة
 غير منقسمة في جهة امتداد الحركة (ولا يمكن أن يبطل أصل الدليل بان يقال مثل ذلك)
 الجواب (في الزمان) أي لا يجوز أن يقال أن الزمان أيضاً أمر مستمر كالحركة بمعنى التوسط
 (فإن زمان الطوفان لا يوجد الآن ضرورة) ولو كان الزمان أمراً مستمراً لوجب أن تكون

(قوله تقتضى ارتسام الخ) كما في القطرة النازلة والشملة الجواله
 (قوله حدود مفروضة) غير متناهية بين كل حدين بفرضان مسافة فين كل حصولين في حدين
 حركة بمعنى التقطع فلا يلزم الجزؤه
 (قوله فإن زمان الطوفان الخ) لو قال بدله فإن فيه اعترافاً بعدم وجود الزمان الذي هو كم متصل أو
 قال فإنه ما قام الدليل على وجوده بخلاف الحركة فإنها محسوسة لم يرد النظر الذي أوردته الشارح قدس
 سره قال الشيخ في الشفاء قد يتوهم أن آخر على صفة أخرى فكأن طرف المتحرك ولتكن نقطة ما يفرض
 بمركبته وسيلانه مسافة ما بل خطاً كما أنه أعنى ذلك الطرف هو المنتقل ثم ذلك الخط يفرض فيه نقطة
 لا تتأصل للخط بل المتوهمه وأصله له كذلك يشبه أن يكون في الزمان وفي الحركة بمعنى التقطع شيء
 كذلك وشيء كالنقطة الداخلة في الخط التي لم يفصله الي أن قال فإن كان شيء مثل هذا موجوداً فيكون
 حقاً ما يقال أن الآن يفعل بسيلانه الزمان ولا يكون هذا هو الآن الذي يفرض بين زمانين يصل بينهما
 الى آخر كلامه

(قوله تقتضى ارتسام ذلك الامر المنطبق) أورد عليه أن الحركة بمعنى التقطع لم تكن موجودة فكيف
 تنطبق على المسافة الموجودة فإن معنى الانطباق التلازم في الانقسام وكينته وذلك بعد الوجود وأجيب
 بمنع اقتضاء الانطباق وجود أجزاء المنطبقين

[قوله إلا أنها غير منطبقة على المسافة] قيل عليه أنها وان لم تنطبق على المسافة بأسرها إلا أنها تنطبق
 دائماً على جزء من أجزائها على التبادل فيلزم المحذور فإن أجيب بأن التطبيق عليها هي النقطة فينبغي أن لا يلزم
 الجزء فلنا المنطبق عليها تحركة بمعنى التقطع أي النقطة أيضاً فلا يلزم الجزء ولك أن تقول الجزء إنما يلزم
 من تنالي النقطة في المسافة اللازم من تركيب الحركة من أجزاء لا تحزى لأن المتحرك من نقطة الى تلك قطع
 حينئذ في آن نقطة فيقطع من أجزاء الجسم أيضاً أمراً غير منقسم فيلزم الجزء الذي لا يحزى لامن نبوت
 النقطة اذ لا يلزم كون محلها غير منقسم على أن محلها الخط ولا يلزم من انطباق الحركة بمعنى التوسط على
 نقطة على التبادل محذور اذ لا يفرض قطعتان الا بينهما امر منقسم بقطعه المتحرك والكلام بعد محل تأمل

الازمنة كلها واحدة حقيقة وهو باطل بديهية وفيه نظر اذ المذكور في المباحث للشرقية ان
الزمان كالحركة له ممتان أحدهما أمر موجود في الخارج غير منقسم وهو مطابق للحركة بمعنى
الكون في الوسط والثاني أمر متوهم لا وجود له في الخارج فانه كما ان الحركة بمعنى المتوسط
تقبل الحركة بمعنى القطع كذلك هذا الامر الذي هو مطابق لما و غير منقسم مثلها يفعل يسيلانه
أمرًا ممتدا وهيما هو مقدار للحركة التوهمية قال فهذا الذي اثبتناه الوجود في الخارج من
الزمان هو الذي يسمى بالآن السبيل فقد تحقق من كلامه أنه لا فرق بين الحركة والزمان
في أن الوجود منهما أمر لا ينقسم ولا ينطبق على المسافة حتى يلزم تركيبها من أجزاء
لا تجزى فكما أنه ليس يلزم من استمرار الحركة السبيلية التي لا تنقسم أن تجتمع الاجزاء
للمفروضة في الحركة المستندة بعضها مع بعض كذلك لا يلزم من استمرار ازمان الذي
لا ينقسم أن يمتد مقدار الحركة النير المنقسمة أن تجتمع الاجزاء المفروضة في الزمان المنقسم
الذي هو مقدار الحركة المنقسمة فمن أين يلزم أن يوجد زمان الطوفان في الآن ولو وجب
ذلك لوجب أن توجد الحركة في أول المسافة مع الحركة في آخرها ثم ان ههنا بحثا آخر
وهو أن الزمان عند الحكماء اما ماض واما مستقبل فليس عندهم زمان هو حاضر بل
الحاضر هو الآن الموهوم الذي هو حيد مشترك بينهما بمنزلة النقطة المفروضة على الخط
وليس جزءا من الزمان أصلا لما عرفت من أن الحدود المشتركة بين أجزاء الحكم المنصل
مخالفة لها في الحقيقة فلا يصح حينئذ أن الزمان الماضي ما كان حاضرا والمستقبل

(قوله كذلك لا يلزم الخ) لانه ان مقصود المصنف أنه يلزم ان يكون زمان الطوفان عين الزمان الحاضر
كما ان الحركة الشخصية من أول المسافة الى آخرها واحدة وبديهية تكذب وليس مقصوده أنه يلزم
اجتماع زمان الطوفان مع الآن

[قوله لوجب ان توجد الحركة الخ] فيه ان اللازم ان تكون الحركة الموجودة في أول المسافة
موجودة في آخرها وهو حق فان الحركة الشخصية باقية في جميع الحدود مالم يطرأ عليها السكون
(قوله اما ماض واما مستقبل) أي بعد التجزئة

(قوله اذ المذكور في المباحث للشرقية) ما ذكر في المباحث الشرقية من أن الوجود من الزمان عند
الحكماء هو الآن السبيل مخالف لما نقل في الكتب من مفهومهم من أن الزمان الماضي الوجود عندهم كم متصل
غير قار الذات
(قوله فلا يصح حينئذ ان الزمان الماضي ما كان حاضرا الخ) فان قلت هذا لا يشق لان فيه نبوت

ما سيحضر فكما أنه لا يمكن أن يفرض في خط واحد نقطتان متلاقيتان بحيث لا تنطبق
احدهما على الاخرى فكذلك لا يمكن أن يفرض في الزمان آتان متلاقيان كذلك فلا
يكون الزمان مركبا من آتات متتالية ولا الحركة مركبة من أجزاء لا تنجز فينبذ
حينئذ الوجه الثاني بالسكينة (احتج الحكماء) على وجود الزمان (بوجهين الاول انا
نفرض حركة في مسافة) معينة (على مقدار من السرعة) نفرض حركة (اخرى مثلها
في السرعة فان ابتدأنا مما) وانقطعنا مما (قطعتا) تلك (المسافة) المعينة (معا) فبين ابتداء
حركة السريع الاول وانتهائها امكان أى أمر ممتد يسع قطع تلك المسافة المخصوصة بتلك
السرعة للمعينة ألا ترى أن السريع الثاني لما شاركه في ذلك الامكان وتلك السرعة قطع

[قوله فينبذ حينئذ الوجه الثاني] لان مبتدأ كون الحاضر جزءا من الزمان وذلك انما يصح على
مذهب أصحاب الجزء

[قوله على وجود الزمان] أى في الخارج اذ الوهمي ثابت عند الكل كما سيبي

[قوله انما نفرض حركة في مسافة] اعتبر الشيخ في تقرير هذا البرهان الحركتين المختلفتين في
في السرعة والبطء متفتتين في الاخذ والتترك مع الاختلاف في المسافة ومتفتتين في الاخذ دون التترك مع
اتحاد المسافة ليعاير معايرة ذلك الامكان للمسافة حيث اتحد مع اختلاف المسافة في الصورة الاولى واختلاف
اتحاد المسافة في الصورة الثانية واعتبر تلك الحركتين في نصف مسافتها ليعاير قبوله للجزئية وبهذا القدر يتم
وجود أمر ممتد قابل للزيادة والنقصان فاعتبار الحركتين للمتفتتين في السرعة والبطء وفي الاخذ والتترك أو
مختلفتين في الاخذ والتترك كافيه المصنف بما لا حاجة اليه وقال الكاتب في شرح الملخص ان اعتبارهما ليعاير
انصاف ذلك الامكان بالسواة ورد الشارح قدس سره في حواشى شرح الطوالع بأن ذلك الامكان ههنا
واحد فلا يوصف بالسواة لا نسباً الى الحركتين وقال ما حاصله انه اصباح لقبوله للزيادة والنقصان فانه اذا
كان الحركتان في مرتبة واحدة في السرعة ومتفتتين في الاخذ والتترك كانتا متفتتين في ذلك الامكان ولو
فرض ألف حركة كذلك تكون متفتة معها في ذلك الامكان فاذا اختلفتا في الاخذ والتترك أو في السرعة
والبطء كانتا مختلفتين في ذلك الامكان وأنت خير بانه لا يدفع الاستدراك

(قوله بين ابتداء الخ) لم يظهر مما تقدم معايرة ذلك الامكان للمسافة حتى يصح التفريع المذكور
(قوله امكان) عبروا عن ذلك الامر الممتد بالامكان لانه يمكن فيه وقوع تلك التغيرات وقوماً أولاً

أصل مدعي المستدل أعني عدمية الزمان لان الماضي معدوم قطعاً وكذا فالمستقبل قلوم يكن الحاضر زماناً
موجوداً لم يوجد الزمان أصلاً قلت ثابت ان الموجود عند الحكماء هو الآن السبيل فالمستدل ان نفي وجوده
فلا يتم دليله وان نفي وجود الامر الممتد فلا خلاف فيه حينئذ

أيضاً مقدار تلك المسافة ولو فرض ألف حركة على هذه الحالة وجب تساويها في مقدار المسافة ولا يجوز تفاوتها في ذلك أصلاً (وإن ابتدأت أحدهما قبل) أي قبل الأخرى (وانقطعتما مما أوانقطعت أحدهما قبل وابتدأتا مما انقطعت) الحركة المتأخرة في الابتداء على تقدير الأول والحركة المتقدمة في الانقطاع على التقدير الثاني مسافة (أقل) من مسافة صاحبها فبين ابتداء الحركة للتأخرة في الابتداء وبين انتهائها إمكان يسع قطع مسافة أقل بتلك السرعة المعينة وهذا المكان أقل من المكان الأول بل جزء منه متأخر عن الجزء الآخر وكذا بين ابتداء الحركة المتقدمة في الانقطاع وبين انتهائها إمكان يسع قطع مسافة أقل بتلك السرعة المخصوصة وهذا المكان أيضاً أقل من المكان الأول بل جزء منه متقدم على الجزء الآخر (وإن اختلفتا في السرعة والبطء واتحدتا في الأخذ والقطع قطعت الحركة السريعة) مسافة (أكثر) من مسافة البطيئة فبين ابتداء هاتين الحركتين وانتهائهما إمكان يسع قطع مسافة أقل ببطء معين ويسع قطع مسافة أكثر بسرعة معينة (فأذن هذه) الأمور الممتدة التي تسع قطع تلك المسافات (إمكانات) أي امتدادات (تقبل التفاوت بحيث يكون إمكان جزء لا مكان) آخر كما تبين (وما كان قابلاً للزيادة والنقصان) والتجزئة (فهو موجود) لأن المدم الصرف لا يكون قابلاً لها بالضرورة (وتأخيه) أي تلخيص هذا الوجه وتوضيحه (أن الحركة يلحقها تفاوت) بالزيادة والنقصان (ليس) ذلك التفاوت (بالمسافة لحصوله) أي حصول ذلك التفاوت (مع اتحاد المسافة) كما إذا قطع

(قوله بين ابتداء الحركة المتأخرة الخ) هذا التفريع كالتفريع السابق محل نظر إذ لم يظهر مقابله للمسافة (قوله لأن المدم الصرف) أي ما لا يكون له وجود لا خارجاً ولا وهاً لا يكون قابلاً لها وليس هذا الوجود له بحسب التوهم فانه لو لم يتوهم كان ذلك النحو من الوجود حاصل كذا في الشفاء وفي بحث لأن من قال بوجوده بالتوهم قال أن الزمان ينطبع في الذهن من نسبة المتحرك الى طرف مسافة التي هو يقرب أحدهما بالفعل وليس يقرب الآخر بالفعل إذ حصوله هناك لا يوجد مع حصوله هنا في الإيمان لكن في النفس ويصح في النفس تصورها وتصور الواسطة بينهما مما فلا يكون في الإيمان أمر موجود يصل بينهما ويكون في التوهم أمر ينطبع في الذهن أن بين هنا وبين وجوده هناك شيئاً في منه يقطع

(قوله وما كان قابلاً للزيادة والنقصان فهو موجود) أن أريد ما كان قابلاً لها بحسب الخارج موجود فيه فلم يكن قبول تلك الإمكانات المماثلة محبة ممنوع وإن أريد ما كان قابلاً لها في الذهن أو في الجملة موجود في الخارج فنسحق

سريع وبطي سائة واحدة فان حركتهما متفاوتتان في أمر ممتدة طلامع تساويهما في المسافة وهذا أعني تساوي الشافعة مع ذلك التفاوت ليس مذكوراً في الصور المفروضة المتقدمة (وانتهائه) أي انتهاء ذلك التفاوت (مع تفاوت المسافة) كما في السريعة والبطيئة المفروضتين آخر (وليس) ذلك التفاوت أيضاً (عائداً الى السرعة والبطء لاتحاد) أي اتحاد ذلك الأمر الممتد الذي قد يقع به التفاوت (مع الاختلاف في السرعة والبطء) كما في هذه الصورة المذكورة أيضاً أعني السريعة والبطيئة المفروضتين آخر (ولاخلافه) أي اختلاف ذلك الأمر (مع الاتحاد في السرعة والبطء) كما في الحركتين اللتين فرضناهما متساويتين في السرعة ويختلفان في الابتداء والانقطاع (ففي الحركة شيء يقبل التفاوت) بالزيادة والتقصان (ولابد من الانتهاء الى ما يقبله لذاته وهو الحكم) لما مر من أن قبول المساواة والمفاوتة من خواص الحكم بالذات وان ماعدها إنما يتصف بهما تبعاً له وسيأتي في بيان حقيقته أنه كم متصل ومقدار لطيفة غير قارة هي أسرع الحركات (والجواب) عن هذا الوجه (ان الحركة من أول

هذه المسافة بهذه السرعة والبطء الذي لهذه الحركات فيكون هنا تعديراً لتلك الحركة لا وجوداً له لكن التمكن يوقع في نفسه لمصول أطراف الحركة فيه بانعمل ممّا كذا في الشفاء والفهوم منه ان التحرك في الخارج في حركته بحيث اذا تعقله النفس انزع في ذلك الامكان وانتهاه التوجه إنما يستلزم انتهاء وجوده بالتعمل في النفس لا كون التحرك بالحيثية المذكورة كما في جميع الأمور الاعتبارية المطابقة لها في نفس الأمر

(قوله وهذا أعني تساوى الخ) تعريض للمعنف بأنه ترك ما يحتاج اليه

(قوله ولابد من الانتهاء الخ) لامتناع تسلسل التوابع بالعرض الى غير النهاية

[قوله والجواب الخ] لاحقاً ان هذا الجواب إنما يبنى كونه قائماً بالحركة ولا يبنى وجوده في الخارج والكلام فيه ولعله لعدم مطابقة الجواب ضم الشارح قدس سره في الاستدلال قوله وسيأتي في بيان

[قوله وليس عائداً الى السرعة الخ] حاصله ان علة التفاوت بين الحركتين بالزيادة والتقصان ليس كون احدي الحركتين أسرع من الاخرى لعدم الدوران وجوداً وعدماً أما الاول فلتحقق الاختلاف بالسرعة والبطء مع انتهاء التفاوت بين الحركتين زيادة وتقصاناً وأما الثاني فلتحقق التفاوت بينهما مع الاتحاد في السرعة والبطء فكفي في الاول بإعناد ذلك الأمر الممتد عن اتحاد الحركتين وفي الثاني باختلافه عن اختلافهما الاستنزام الظاهر

[قوله والجواب عن هذا] هذا الجواب معارضة كالايجزى وأما الحل أعني النقض التفسيري فهو ما ذكرناه سابقاً

المسافة الى آخرها) وهي الحركة من أول المسافة الى آخرها) وهي الحركة بمعنى القطع (لا توجد اتفاقاً بالإنحسب الوهم) والضرورة أيضاً قاضية بامتناع وجودها في الخارج كما نبهنا عليه فيما سبق (فهذه الامكانات) التي هي مقدار الحركة الوهمية (وهية) بلاشبهة لاستحالة قيام الوجود بالوهم (ولانها) أعني هذه الامكانات انبثابة لزيادة والتقصان (تنفرض في الاعدام) للصرقة (فان ما بين يوم الطوفان ومحمد صلى الله تعالى عليه وسلم أكثر مما بين بنته موسى وبنته محمد عليهما السلام) ولا شك ان ما يمكن عروضة لامور معدومة

حقيقته انه تم مصلح الخ

(قوله لا توجد اتفاقاً) اما عند المنكلم فلمدم الاتصال بين الاكوان المتتالية بحسب الاجزاء المتتالية وأما عند الحكميم فبنا على التحقيق الذي سيأتي وصر اجمالاً في قوله ان الحركة بمعنى القطع لا وجود لها لكنه غير مسلم عند الجمهور قائم يقولون بوجودها في كل الزمان وفي النفاء لما كانت المسافة موجودة وحدود المسافة موجودة صار الامر الذي من شأنه أن يكون عليهم ومطابقاً لها أو قطعاً لها أو مقدار قطع لها نحو من الوجود حتى ان قيل ليس له البتة وجود كذب

(قوله كاذبنا عليه) قد عرفت حال ما به عليه

(قوله تنفرض في الاعدام) أي يمرض للاعدام كما يدل عليه قول الشارح قدس سره ولا شك أن ما يمكن عروضة الخ الا أن عروضة لها لا كان فرضياً قال تنفرض في الاعدام

(قوله فان ما بين الخ) أي الامكانات التي بين الطوفان ومحمد صلى الله عليه وسلم أكثر من الامكانات التي بين البعثين ولا شك ان معروضاتها معدومات صرفة اذ لا وجود لها في الخارج ولا في الذهن لعدم استحضارها مفصلة حتى يحكم بينهما بالقلة والكثرة وفيها ليست معدومات صرفة لكونها موجودات في أوقاتها

(قوله ان ما يمكن عروضة) هذا انما يفيد لو كان عروضة للاعدام بالذات اما اذا كان يتبع الحركات

(قوله ولانها أعني هذه الامكانات الخ) هذه الواو من الشرح لامن المتن كما يدل عليه النظر في نسخ المتن فكان غرض الشارح الاشارة الى ما هو حق العبارة لان الفاء التفریمی في قوله فهذه الامكانات وهية دالة على أن التعديل مستفاد من السابق فينبغي أن يجعله قوله لانها تنفرض الخ معطوفاً على التعديل المتدرج المستفاد من السابق وهو الذي ذكره الشارح بقوله لاستحالة قيام الوجود بالوهم وان وجد الواو في بعض نسخ المتن فالامر أشهر

(قوله ولا شك ان ما يمكن عروضة الخ) لفظة ما عبارة عن الامكان المذكور أعني الامر للسند والامور المعدومة عبارة عما بين الطوفان ومحمد عليه السلام وما بين بنته موسى ومحمد عليهما السلام ونحوهما والعروض عبارة عن الحلق فان الاكثر المحمول على الملايين في الاول والاقل المحمول عليه في

لا يكون موجوداً خارجياً ثم التحقيق ما قد عرفته من أن الحركة بمعنى القطع والزمان الذي هو مقدارها لا وجود لها في الخارج بل هما انما يرتسمان في الخيال لكن ليس ارتسامهما فيه من أمر معلوم بالضرورة بل من أمرين موجودين في الخارج لاننا نعلم ان ذلك الامتداد للرسم في الخيال بحيث نوفر وجوده في الخارج وفرض فيه أجزاء لا تمتنع اجتماعها مما بل كان بعضها متقدماً على بعض ولا يكون الامتداد العقل كذا إلا اذا كان في الخارج شيئاً مستمر غير مستمر يحصل في العقل بحسب استمراره وعدم استقراره ذلك الامتداد ولما كان هذان الامتدادان التجليان ظاهرين في بادي الرأي ودالين على ذينك الامرين للوجودين اللذين فيهما نوع خفاء أقبا مقامهما وبحت عن أحوالهما التي يتعرف بها أحوال مدلوليهما الموجودين فهذا الاعتبار صار هذان الموهومان في حكم الاعيان التي يبحث عن أحوالها وهذا قد اعترض الامام الرازي على هذا الوجه بأنه مبني على إمكان وجود حركتين

للا كلاً لا يبنى

(قوله بل من أمرين موجودين) كون ارتسام امتداد الزمان من أمر موجود سوى الحركة بمعنى المتوسط بما لا دليل عليه كما مر
[قوله ولما كان هذان الامتدادان الخ] خلاصته أن الحكم بكونهما من الوجودات العينية باعتبار ان شيئاً اعتراضاً كذلك
(قوله بأنه مبني الخ) لانك في كون هذا للتحس مكابرة فلان ابتداء الحركتين وانتهاءهما معاً مما هو واقع يعلمه العيان وان لم تعلم للمية الزمانية

الثاني عبارة عن الامتداد قائم

(قوله وأن يكون الامتداد العقل كذلك) في بحث لاننا نعلم ان الامتداد الخيالي لا يكون كذلك الا انما كان في الخارج شيئاً مستمر غير مستمر ولم لا يجوز أن يحصل ذلك الامر في الخيال ابتداء من غير أن يكون هناك أمر بسيط سيال ثم قد يكون سيالاً أمر خارجي سيال حصول مثل ذلك الامتداد في الخيال كافي للشمة الجوال والقطرة النازلة لكن كون كل امتداد خيالي كذلك حاصل من الامر الموجود الخارجى ممنوع ودعوى الضرورة في محل النزاع غير مسوعة

(قوله وقد اعترض الامام الرازي) الى قوله فيلزم دور آخر قبل عليه إمكان وجود حركتين كذلك وكذا إمكان السرعة والبطء أمر معلوم بالضرورة الحسية فان لم يتوقف حصوله على وجود الزمان كما هو الظاهر لم يرد اعتراض الامام الرازي وان توقف ثبت للطلب الذي هو وجود الزمان لان ما توقف عليه الامر الثابت بديهية ثابت بالضرورة

تجدتان معا ومتنيزان معا وليست هذه اللعبة الالهية الزمانية التي لا يمكن اثباتها الا بعد اثبات الزمان فيزم الدور وأيضا هو مبني على صحة وجود حركتين احدهما أسرع والأخرى ابطأ ولا يمكن اثبات السرعة والبطء ولا تعقلهما الا بعد اثبات الزمان وتعقله فيزم دور آخر وأيضا لما قال الخصم ان الزمان الماضي قابل للزيادة والنقصان فيكون له بداية أجبت عنه بان مجموع الماضي لم يوجد في وقت من الاوقات فلا يصح الحكم عليه بقبول الزيادة والنقصان فكيف تحكمون بقبولهما على هذا الامكان الذي تحاولون اثباته مع أنه ايضا لم يوجد في وقت من الاوقات وهل هذا الاناقض ثم أجاب عن الاولين بان الزمان ظاهر الوجود والعلم به حاصل فان الامم كلهم قدروه بالايام والساعات والشهور والاعوام والمقصود بيان

[قوله ولا يمكن اثبات السرعة والبطء الخ] قائمهما يجتمعان اما باختلاف الزمان عند اتحاد المسافة أو باختلاف المسافة عند اتحاد الزمان

(قوله الا بعد اثبات الزمان) ان أراد بعد اثبات وجود الزمان فمنوع وان أراد بعد نفس الزمان فلا سلم لزوم الدور
[قوله فيزم دور آخر] لا يخفى أن السرعة والبطء مما يناله العقل بواسطة الحس وهو كاف لنا في ذلك التصوير

[قوله لما قال الخصم] أي الشك في اثبات حدوث الزمان بمرهان التطبيق
[قوله وهل هذا الاناقض] لا تناقض لانه يكتفي لقبولهما الوجود في الجملة بخلاف التطبيق لانه لا بد فيه من الاجتماع عند الحكم

[قوله ثم أجاب عن الاولين] هذا الجواب على رأى جمهور الفلاسفة فلا ينال التحديق الذي مر أن الوجود هو الآن السيل وخلاصة أن الموقوف عليه وجود الزمان والموقوف بيان حقيقة المحسوسة ووجوده معلوم لكل أحد غير موقوف على العلم بحقيقته فلا دور وله بحث ظاهر اذ ظهور وجوده في حيز للتحقق والتقسمة للذكورة بكنهه الوجود الومى

[قوله والمقصود بيان حقيقة الخ] هنا مبني على ما نقله الامام في المباحث الشريفة عن النجاة من اقامة الدليل للذكور على بيان حقيقته بضم المقدمات التي سبذ كرها المصنف في بيان مذهب ارسطو ولا يتم هذا الجواب على طريقة المصنف حيث استدل به على وجود الزمان

(قوله فان الامم كلهم الخ) هذا الكلام من الامام يتبادر منه ان الزمان المدعى وجوده هو الامر المعتد وقد صرح في المباحث الشريفة انه الآن السيل كذا ذكره الشارح فبا سبق ثم ان تقدير الامم اياه بالايام ونحوها لا يدل على وجوده كيف والتكلمون القائلون بكونه همتيا بقدرونه بما ذكره
(قوله والمقصود بيان حقيقة المحسوسة) لانك ان المقصود هنا الاستدلال بما ذكره على وجود

حقيقته المخصوصة أعني كونه كإمقادار الحركة ولا شك أن العلم بوجود الزمان يكفينا في ثبوت للية والسرعة والبطء فلا دور وأجاب عن الثالث بأن التناوب للزيادة والنقصان لا يجب أن يكون مجموع أجزائه موجودا معا فإن الحركة من أول المسافة إلى آخرها أكثر من الحركة إلى منتصفها مع أنه لا وجود لمجموع أجزاء الحركة معاً ثم قال لكن يبقى على هذا شيء وهو أنه إذا لم يتوقف صحة الحكم بالزيادة والنقصان على وجود المحكوم عليه يلزم منه التقدح في أصول كثيرة من قواعدهم فليتفكر فيه ه الوجه (الثاني أن الأب مقدم على الابن ضرورة) لأن الأب موجود مع عدم الابن ثم وجد الابن فإذا اعتبر الابن من حيث أنه كان مقارناً لعدمه الذي يعقبه الوجود كان مقدماً عليه كما أنه إذا اعتبر من حيث أنه كان مقارناً لعدمه الذي يعقبه الوجود كان مقدماً عليه كما أنه إذا اعتبر من حيث أن وجوده مقارن لوجود الابن كان معه (وليس ذلك التقدم نفس) جوهر (الأب

(قوله بأن التناوب الخ) هذا التقدير لا يدفع التناقض إلا إذا انضم إليه وإن منهم قبول الزمان الماضي أما هو عن الزيادة والنقصان الذين يتركان على التطبيق وهو لا يكون إلا إذا كان أجزاء الجملة موجودة معاً فيمكن التطبيق بينهما

(قوله يلزم منه التقدح الخ) كاستدلالهم بقبول الزيادة والنقصان على وجود المكان وعلى وجود العدد وأن غير بأنه إنما يلزم التقدح إذا لم يتوقف صحة الحكم المذكور على الوجود أصلاً بأن يصح انصاف الاعداد الصرفة به بل لا بد من الوجود في الجملة فلا قدح كما يظهر لك بالتأمل فيما استدلوأ به عليه في كل موضع

[قوله ثم وجد- الابن] أشار به إلى أن انصاف الأب بالتقدم إنما هو بعد وجود الابن إذ الاشتان توجدان معاني الشفاء فالتقدم تقدمه أنه له وجود مع عدم شيء آخر لم يكن موجوداً وهو موجود فهو متقدم عليه إذا اعتبر عدمه وهو معه إذا اعتبر وجوده فقط
[قوله نفس جوهر الأب] فيكون متقدماً بنفسه لا بتقدم زائد عليه

الزمان وإن انجز الكلام آخر إلى بيان أنه كم متصل ولهذا قال الشارح احتج الحكماء على وجود الزمان بوجودين وأما بيان حقيقته فقد وضعه للتصديق الثاني المهم الآن يكون سياق كلام الامام في موضعه على هذا النمط (قوله وأجاب عن الثالث) قبل هذا الجواب لا يجدي لأن السؤال الثالث هو لزوم التناقض ولا بدفع بهذا الجواب كما لا يخفى

(قوله يلزم منه التقدح في أصول كثيرة) منها ما ذكرنا في إثبات وجود المكان وإبطال الخلاء كما سيأتي فإن كلامهم هناك مبني على وجود نفس الموصوف بالزيادة والنقصان

لان التقدم أمر اضافي لا يمتلئ الا بين شيئين (دون جوهر الاب) اذ لا اضافة فيه أصلاً (ولان جوهر الاب قد يكون معه) أي مع الابن كما صورناه فقد وجد جوهر الاب مع مية الابن ولا شك أن تقدمه على الابن لا يوجد مع ميعته له وإليه أشار بقوله (وقيل لا يكون مع) أي ما هو متصف بالقبلية والتقدم لا يكون في تلك الحالة متصفاً بالمية فلا تجامع القبلية للمية كما يجامعها جوهر الاب فتكون القبلية أمراً زائداً على ذاته (ولا هو باعتبار عدم الابن معه) أي ليس ذلك التقدم عبارة عن مجرد اعتبار عدم الابن مع الاب (لانه) أي الاب (يعتبر مع المدم اللاحق) بالابن الطارئ عليه بعد وجوده (ولا تقدم) للاب عليه بهذا الاعتبار بل هو بهذا الاعتبار متأخر عنه (وبالجملة فالقبلية والبدئية مما يختلف

(قوله أمراً زائداً على ذاته) مفارقة عنه

(قوله ولا هو باعتبار الخ) عطاف على ذلك التقدم وكلمة لا تأكيد التني أي ليس ذلك التقدم اعتبار عدم الابن معه ويجوز أن يكون لا يمتلئ ليس وهو مع اسمه وخبره معطوف على جملة ليس ذلك التقدم وعلى التقديرين الباب زائدة فيكون للمنى ما ذكره الشارح قدس سره كما هو المقصود بالبيان (قوله فالقبلية والبدئية مما يختلف به الخ) للظاهر المتبادر من هذه العبارة أن عدم الابن يتصف بهما ويتمدد بهما فإثارة يكون قبل كالمدم السابق وتارة بعد كالمدم اللاحق فلا تكون القبلية فيه لاشتتاع

(قوله لان التقدم أمر اضافي) هذا الدليل كما يدل على أن التقدم ليس نفس جوهر الاب يدل على أنه ليس الاب مأخوذاً مع عدم الابن سواء اعتبر المدم عدماً مطلقاً أو لاحقاً أو سابقاً لان المتبادر من قوله لان التقدم أمر اضافي أنه اضافي صرف والاب مع عدم الابن ليس اضافياً صرفاً بل هو مشتمل عليه أو مقيد به فتأمل

[قوله أي ما هو متصف بالقبلية] الاظهر في توجيه عبارة المتن للصير الى حذف المضاف أي قبلية قبل كما سيجي مثله

(قوله أي ليس ذلك التقدم عبارة عن مجرد الخ) الظاهر أنه جعل لفظ هو في عبارة المتن اسم لا وراجعاً الى التقدم وقوله باعتبار عدم الابن معه أي عدم الابن للمعتبر معه على قياس قولهم العلم حصول الصورة خبراً ولم يجعل لفظ هو معطوفاً على خبر ليس في قوله وليس ذلك التقدم نفس جوهر الاب ولا لاعادة التني مع أنه الانسب لقول المصنف لان الاب يعتبر مع المدم الخ لانه هو المطابق لقول للمصنف وبالجملة الى قوله فلا تكون نفس المدم على أن هذا الاحتمال قد ظهر بطلانه من قوله فيما سبق لان التقدم أمر اضافي كما نهك عليه وأما انطباق قوله لان الاب يعتبر الخ فيظهر من قوله فلا تكون القبلية نفس المدم والا كان الخ فتأمل

به العدم المعتبر معه) أى مع الابد فان العدم المعتبر منه قد يكون موجبا لتقدمه وقبلته
وقد يكون موجبا لتأخره وبعديته كما عرفت (فلا تكون) القبلية (نفس العدم) والا كان
اعتبار العدم مع الابد موجبا لتقدمه أبداً ولا تكون البعدية أيضاً نفس العدم لمثل
ما ذكر (ولديبر عنه) أى عن هذا الذى ذكرناه من أن العدم يختلف بالقبلية والبعدية
(بأن العدم قبل) أى قبل وجود الابن (كالعدم بعد) أى بعد وجوده (وليس قبل
كبعد) أى ليس قبلية القبل كبعدية البعد فلا يكون شيء منهما نفس العدم كما ان
القبلية ليست نفس الابد وحده ولا مأخوذاً مع عدم الابن والبعدية أيضاً ليس نفس

أضاف القبلية بالبعدية وهو المناسب لقوله وقد يصير عنه بأن العدم قبل كالعدم بعد يعنى أنه في الحالتين
على السواء وقد صرح به الشارح قدس سره حيث قال من ان العدم يختلف بالقبلية والبعدية وأما
ما ذكره الشارح قدس سره من أنه قد يكون موجبا لتقدم الابد وقد يكون موجبا لتأخره فالمعبرة
اللافتة به مما يختلف بالعدم المعتبر معه ليجتاح الى أن المراد مما يختلف به أى بإيجابه العدم المعتبر وليت
شعري ملاحظة الى هذه النجاة ولعل قدس سره تابع الامام في ذلك حيث قال وبالجملة فاعتبار الوجود
والعدم قديكون موجبا لتقدم تارة والتأخر أخرى فلهذا ان اعتبار كون الابد متقدما على الابن
ليس هو اعتبار وجود الابد وعدم الابن كيف كان انتهى لكن هذا طريق آخر لبيان مقابلة التقدم
لعدم الابن بأن العدم قد يكون موجبا لتأخر كالعدم اللاحق والتقدم لا يكون موجبا لتأخر
(قوله ولا مأخوذاً مع عدم الابن) بأن يكون العدم نفس التقدم لانه اللازم ما سبق ولان مغايرتها

(قوله فان العدم المعتبر معه الخ) كلام المصنف يشعر بأن العدم يختلف بالقبلية والبعدية أعنى قد
يصير العدم للمعتبر مع الابد قبل وقد يصير بعد فأخرجه الشارح عن ظاهره بأن حله على ان العدم قد
يصير سبباً لقبلية الابد وقد يصير سبباً لبعديته لان السوق في قبلية الابد وبعديته لا في قبلية العدم
وبعديته لقوله به على توجب الشارح حال من المستتر في يختلف أى ملتبساً به وطريق الالتباس كون
العدم موجبا له أو يقال البقاء متقدمة أى يجعله العدم مختلفاً ان جعل مثله قياساً
(قوله لئله ما ذكر) أى والا كان اعتبار العدم معه موجبا لتأخره أبداً بى هنا شيء وهو ان
الثابت بما ذكر ان ليس التقدم نفس عدم الابن مطلقاً ولا عدمه اللاحق ولم يثبت أنه ليس عدمه السابق
فان قلت ننقل الكلام الى تقدم ذلك العدم ونسوق الكلام كما ستناه في تقدم الابد قلت الدليل الدال
على ان تقدم الابد ليس نفسه لا يدل على ان تقدم عدم الابن ليس نفسه لان العدم كالعدم اضافى بخلاف
جوهر الابد ثدير

(قوله ولا مأخوذاً مع عدم الابن) يستلزم هذا الشق وان كان غير مذكور صريحاً في المتن الا أنه

الابن وحده ولا مأخوذاً مع وجود الاب بل القبلية والبعدية أمران زائدان على الامور المذكورة وهما اضافتان فيستدعيان محلاً وقد تبين ان عروض القبلية والبعدية للاب والابن ليس لذاتيهما والالامتنع انفكاكهما عنهما وهو باطل لما مر فلا بد من شيء آخر يتصف بهما لذاته (وتلخيصه) أي تلخيص الوجه الثاني وتحريره (ان ههنا

لغات الاب المأخوذ مع عدم الابن لاساحة اليه بمدى ان للفايرة لجوهر الاب
(قوله ولا مأخوذاً مع وجود الاب) بأن يكون وجود الاب المقارن لوجود الابن هي البعدية فتفي
كون البعدية هو وجود الاب المقارن للابن كتنفي كون القبلية هو لعدم المقارن لوجود الاب. فاقبل ان
الصواب مع عدم الاب خطأ

(قوله ليس لذاتيهما) أي ليس ذاتاهما مقتضيين للانصاف بهما بحيث لا يكون لامر آخر مدخل في
(قوله فلا بد من شيء آخر إلخ) لان ذلك الشيء واسطة في انصافهما بهما فلم يكن متصفا بهما لاجل
ذاته من غير مدخلية أمر آخر فلم يكن متصفاً بها أسلاً فلا يمكن أن يصير واسطة في انصافهما بهما وان
كان موسوفاً بهما بواسطة شيء آخر موسوف بهما بواسطة شيء آخر وهم جبرائيل المتسلسل في موسوفات
القبلية والبعدية فاندفع ما قيل أن أريد بقوله ليس لذاتيهما انقضاء الواسطة في العروض فلا نسلم للالزمة
الاستفادة من قوله والالامتنع انفكاكهما عنها فان الحركة مع الجسم لا واسطة بينهما في العروض مع
جواز الانفكاك بينهما وان أريد انقضاء الواسطة في الثبوت فلا نسلم قوله فلا بد من شيء آخر يتصف بهما
لذاته اذ لا بد من وجود شيء يكون واسطة في ثبوتها لهما لانصاف ذلك الشيء بهما فضلاً عن أن يكون لذاته

فهم من قوله لان التقدم أمر اضافي كما حققناه

(قوله ولا مأخوذاً مع وجود الاب) التناحر في العبارة ان يقول مع عدم الاب وأما الابن المأخوذ
مع وجود الاب فلم يوافقهم لثبوتهم كونه نفس للمعية لا البعدية التي كلامه فيها فكان مراده وجود الاب
السابق على الابن فيؤول الى اعتبار الاب معه والا لم يكن سابقاً

[قوله وقد تبين ان عروض القبلية] هذا التبيين ليس من قول للمصنف وليس ذلك التقدم نفس
جوهر الاب مثلاً على ان يكون معناه ان ملأ التقدم ليس نفسه والا لم يصح الاستدلال عليه بقوله لان
التقدم أمر اضافي اذ لا اشتغال في كون غير اضافي شيئاً للاضافي بل من قوله فالقبلية والبعدية مما يختص
به لعدم المتبصر معه فانه فهم منه على توجيه الشارح انفكاك التقدم من الاب والتأخر من الابن ولو كانا
ملتأين للتقدم والتأخر لامتنع انفكاكهما عنهما بقي فيه بحث وهو انه لا يلزم من عدم كونهما ملتأين
لهما وجود شيء آخر يتصف بهما لذاته الا يرى أن الجسم ليس ملأاً للحركة العارضة له مع انه ليس
هناك شيء مغاير للجسم يتصف بالحركة حقيقة فان قلت المراد من قوله ليس لذاتيهما ان ذاتيهما ليسا
معروضين حقيقتين لما عرفت يصح قوله فلا بد من شيء آخر يتصف بهما لذاته قلت الدليل الذي
ذكره أعني والالامتنع انفكاكهما عنها لا يفيد ذلك لان مجرد كون شيء معروضاً حقيقتاً لشيء

مفهومهما) بلا اعتبار أمر آخر معهما (لم يكن ثمة تقدم ولا تأخر فذلك الامر) الذي يلحقه التقدم والتأخر لذاته (هو الذي نسميه بالزمان) اذ لا نفني بالزمان الا الامر الذي يكون جزء منه لذاته قبل جزءه وجزء منه لذاته بعد جزءه علي معنى أن الجزء الموصوف منه بالقبلية يتمتع أن يتصف بالبعدية يتمتع أن يتصف بالقبلية (والجواب عن) الوجه (الثاني أن ذلك) ذكرتموه أعني القبلية والبعدية (اعتبار عقلي) لا وجود له في الخارج (فان عدم الحادث مقدم علي وجوده) ذلك التقدم الذي ذكرتموه في الاب والابن (قطعا) فيكون التقدم عارضا للمدم وصفة له (وما يعرض للبدن ويكون صفة له لا يكون أمرا موجودا محققا في الخارج) بل يكون أمرا موهوما اعتباريا فلا يستدعي علا موجودا فلا يلزم أن يكون معروض القبلة بالذات موجودا خارجيا كما ادعيتوه في المقصد الثامن في حقيقة الزمان وفيه) أي في الزمان باعتبار تبيين حقيقته (مذاهب) خمسة

(قوله هو الذي نسب بالزمان) وهو موجود لانه لا بد في الخارج من أمر يقارن للاب والابن بحيث اذا لاحظ الوهم وقسمه الى جزئين يحكم باستتاع اجتماعهما وان أحدهما مثل الآخر وان لم تكن القبلية والبعدية ولا الانصاف بهما في الخارج ولظهور هذه المقدمة لم يشرع لها

(قوله والجواب الخ) هذا الجواب منقطع بالترتيب الذي ذكرناه اذ لاستدلال بوجود القبلية والبعدية حتى يقال انها اعتباريان بل بانصاف الاشياء بهما في الذهن كما عرفت

(قوله فان عدم الخ) سند للنسب المستفاد من المقدمة الثانية أي لا نسلم أن القبلية والبعدية موجودتان حتى يلزم وجود موصوفهما فان عدم الحادث موصوف بالقبلية وليست موجودة وقد ظهر لك مما سبق ان السند لا يصلح للسند لان عدم الحادث ليس موصوفا بحقيقة وان كان مقارنا لها

(قوله في حقيقة الزمان) أي في ماهيته الموجودة فالذهب السادس الذي أشيرنا اليه فيما سبق وهو انه وهمي يحس انشعه الوهم من حصول الحركة بين الطرفين خارج عن المذاهب المذكورة وهنا والاحتمالات

(قوله فان عدم الحادث مقدم علي وجوده قطعا) خلاصة الجواب منع كون التقدم أمرا وجوديا وحديث انصاف عدم الحادث به سند للتعقيد فلا يرد ان انصاف عدم الحادث بالتقدم تبين وانما الموصوف به حقيقة شيء آخر وانما ينسب الي عدم الحادث بجملة ذلك الشيء فلا يلزم عدمية التقدم علي أن الانصاف الحقيقي يكفي في استلزام عدمية التقدم ولا حاجة الي بيان الانصاف الذاتي

(قوله وفي أي في الزمان باعتبار تبيين حقيقته) مراده توجيهه تذكير ضمير فيه مع ان الظاهر وجوهه الى الحقيقة وفي وجه آخر وهو أن يقال في قوله حقيقة الزمان مضاف محذوف أي في بيان حقيقة الزمان وضمير فيه راجع الى ذلك المضاف

شيئاً تلحقه القبلية والبعدية لذاته غير ما يقال له في العرف انه متقدم ومتأخر كالاب والابن وهو شيء لا يمكن أن يصير قبله بعد ولا بعده قبل (لأن ما تقتضيه ذات الشيء يستحيل انفكاكه عنه) (وأما هذه الاشياء التي توصف في المتعارف بالقبلية والبعدية) (فيمكن فيها ذلك) أعني أن يصير قبلها بعد وبعدها قبل (لأننا لو فرضنا جوهر الاب من حيث هو جوهر لا يمتنع أن يوجد قبل ذلك أي قبل الابن (ولا بعده بل نسبة) جوهره الى القبلية والبعدية على سواء وكذا الحال في جوهر الابن فإنه من حيث هو جوهر لا يمتنع أن يوجد قبل الاب أو بعده (فهذه الاشياء) انما يلحقها التقدم والتأخر بسبب ذلك الامر الذي تلحقه القبلية والبعدية لذاته (فكان الاب متقدماً لكونه في زمان متقدماً والابن متأخراً لكونه في زمان متأخر ولو لم يلاحظ ذلك) أي لو لم يلاحظ وقوعهما في ذلك الامر الذي هو معروض بالذات للقبلية والبعدية (بل اعتبر الذاتان) أعني جوهرى الاب والابن (من حيث

(قوله تلحقه القبلية والبعدية لذاته) يعني ان ههنا شيئاً واحداً اذا قسمه الوهم الى جزئين يحكم بان أحدهما قبل الآخر لاجل ذاته بحيث يتم أن يصير ما هو قبل بعد وبالعكس لان شيئاً واحداً يمرض له القبلية والبعدية لاجل ذاته حتى يرد ان شيئاً واحداً كيف يقتضى للتناقض لذاته ولا ان شيئاً واحداً يمرض له القبلية والبعدية باعتبار اجزائه في الخارج لاجل ذاته حتى يرد انه يلزم أن يكون ذلك الشيء كما منفصلاً وان تجتمع أجزاؤه في الوجود

لا يستلزم امتناع انفكاك أحدهما عن الآخر فاعتبر الحركة والجسم وغاية ما يشكك ان يقال انه لما بين ان مروض القبلية والبعدية للاب والابن ليس ملشوء فانيهما فلا بد له من ملشأ حقيقي بالضرورة ولما علم ضرورة ان منشأ الملشأ الحقيقي له أعني الامتداد الذي لا يقبل لذاته الاجتماع بل بعض أجزائه مقدم وبعضه مؤخر لذاته كما بينه عليه اصطلاح سؤال وجه تقدم ولادة زيد على ولادة عمرو واذا انتهى الجواب الي ان ولادة زيد في سنة ثمانين وولادة عمرو في سنة تسعين على ما سبق في مباحث الحدوث يكون جزؤه المتقدم طرفاً للاب وجزؤه المؤخر طرفاً للابن أقام قوله فلا بد من شيء آخر يتصف بهما لذاته مقام فلا بد من شيء آخر يكون ملشأاً لذاته لانه هو الدال على وجود الزمان بزعمهم فتأمل واعلم ان اللازم من الدليل على تقدير ثبوت زيادة القبلية على الامور المذكورة وأما وجودها فلم يتعرض له في الاستدلال حتى يثبت وجود معروضة أعني الزمان والمسطور في كتب القوم بعد الاستدلال على زياتها بما ذكرتها وجودية لأنها قبض الاقلية كما مر منه مراراً فقرر المصنف قاهر

(قوله لان ما يقتضيه ذات الشيء يستحيل انفكاكه عنه) أي اقتضاء ثابتهما كما يتبادر عند الإطلاق وأما

اذا لم يكن الاقتضاء تاماً فقد يتفك المتنفي عنه مانع كتحلف البرودة عن الماء

(أحدها قال ببعض قدماء الفلاسفة أنه) أي الزمان (جوهر) لا عرض (مجرد) عن المادة لا جسم مقارن لها (لا يقبل المدم لذاته) فيكون واجبا بالذات وانما قلنا ان الزمان لا يقبل المدم لذاته (اذ لو عدم لكان عدمه بعد وجوده بمعية لا يجامع فيها البعد القبل وذلك) المذكور (هو البعدي بالزمان) لما سلف من أن البعدي لا بالزمان يجامع فيها البعد القبل (فع عدم الزمان زمان) فيكون الزمان موجوداً حال ما فرض معدوماً (هذا خلف) واذا قد رُجم من فرض عدمه وجوده كان عدمه محالاً لذاته فيكون وجوده واجباً واذا ثبت أن الزمان واجب الوجود لذاته ثبت أنه جوهر قائم بذاته مجرد عن شوائب المادة وهو المطلوب ثم ان حصلت الحركة فيه ووجدت لاجزائها نسبة اليه سمي زماناً وان لم توجد الحركة فيه سمي دهرأ (وجوابه) أي جواب دليل هذا المذهب (من وجوه الاول

الغنية سبعة لان الزمان اما أمر معين أو غير معين وعلى الاول اما واجب أو ممكن والممكن اما جوهر أو عرض والجوهر اما مجرد أو مجسم أو جسماني والعرض اما قار أو غير قار والاحتمالات الثلاثة لم يذهب اليها أحد أعني كونه جوهرأ مجردأ أو جسمانياً وعرضاً قاراً [قوله ووجدت الخ] عطف تفسيرى للجملة السابقة يعنى ليس المراد بموصول الحركة فيه بحركة فان حركة الاجزاء محال ولنا لم يقل ثم ان تحرك بل المراد أن يوجد لاجزاء الحركة نسبة اليه باستمراره في جميع الاجزاء حصل منه استمداد وهى يسمي بالزمان على نحو ما قلنا في الآن السبيل أنه يفضل باستمراره وعدم استمراره الزمان يعنى الامر للمتمد

أقول وان لم توجد الخ أي وان لم تعتبر نسبة الحركة تسمى دهرأ

(قوله الاول الخ) قرر الشيخ في الشفاء الدليل بوجه يتدفع عنه هذا الجواب فقال كلما حاولت أن ترفع الزمان لانك ترفعه قبل شيء أو بعد شيء ومهما فعلت ذلك فقد أوجدت مع رفعه قبلياً أو بعدياً فتكون قد أثبت الزمان مع رفعه اذ القبلي والبعدي اللذان تكون على هذه الصورة لا تكون الا في الزمان أو بزمان انتهى والجواب على هذا التقرير أن المستع عنه الرفع بالقياس الى شيء آخر لا بالنظر الى نفسه فلا يكون واجباً

(قوله أنه جوهر الخ) قالوا الزمان جوهر قائم بنفسه وله لب مختلفة الى الحوادث وتلك اللب قابلة للزيادة والنقصان والمساواة فالزمان قابل لهذه الامور لانه بالعرض (قوله ثبت أنه جوهر قائم بذاته) صفة كاشفة للجوهر وتبينه على أن مرادهم بالجوهر هنا هو القائم بذاته لا ما هو قسم للممكن فلا يرد أن وجوب الوجود يعنى العرضية ولا يقيد الجوهرية لجواز الواسطة كالأجسام تعالى لهم يرد عليهم لزوم تعدد التقديم بالذات ولا شك في بطلانه (قوله وان لم توجد الحركة الخ) قيل مرادهم أنه ان لوحظ وقوع الحركة فيه يسمي الزمان وان لم يلاحظ يسمي جوهرأ سواء وقفت بالفعل أم لا

أن هذا الذي استدلت به (يتقضى انقضاء الزمان) وهو طريان الدم عليه بعد وجوده (ولا يتقضى عدمه ابتداء) بأن لا يوجد أصلاً (لأنه لا يصدق) أن يقال (لو عدم) الزمان (أصلاً) ورأساً لكان عدمه بعد وجوده (بعدية لا يجامع فيها البعد القبل حتى يلزم اجتماع وجوده وعدمه مما اغايلزم هذا المحال على تقدير عدمه بعد وجوده وعلى تقدير وجوده بعدمه أيضاً) فالمتنع على الزمان هو العدم الذي يكون بعد وجوده والعدم الذي يكون قبل وجوده (والعدم بعد الوجود) أو قبله (أخص من العدم المطلق) فلا يوجب امتناعه امتناعه (لأن العدم المطلق له فرد آخر هو العدم المستمر الذي ليس مسبوقاً بالوجود ولا سابقاً عليه وهذا الفرد منه ليس ممتنعاً على الزمان فلا يكون واجب الوجود لذاته « لوجه (الثاني) من وجوه الجواب عن وكل ذلك الدليل هو (التقصص) بأن يقال قولكم إن عدمه بعد وجوده بعدية لا يجامع فيها البعد القبل بعدية كذلك فهي بالزمان متعوض (بتقدم أجزاء الزمان بعضها على بعض فانه ليس بالزمان لما قلنا) من لزوم التسلسل في الازمنة المجتمعة المتطابقة (فجاز ان يكون تقدم وجوده على عدمه) أو تقدم عدمه على وجوده (كذلك) أى يكون التقدم والتأخر بين وجوده وعدمه ليس بالزمان كما بين أجزاء الزمان وفيه نظر لما تقدم من أن التقدم بين أجزاء تقدم زمانى ولكنه ليس بزمان زائد على المتقدم والتأخر بل بزمان هو بينهما لأن التقدم والتأخر فيها بينهما ناشئان من ذواتها بخلاف عدم الزمان فانه لا يقتضى لذاته لا تقدماً ولا تأخراً بل لا بد أن يكون معه زمان ليعرض له التقدم أو التأخر بحسبه وتحرره ان كل واحد من التقدم والتأخر اذا كان زماناً لم يحتج في شئ منهما الى زمان زائد عليه واذا لم يكن شئ منهما زماناً احتج فيهما الى الزمان واذا كان أحدهما زماناً والآخر ليس بزمان احتج في الآخر الى الزمان دون الاول وما نحن بصدد من هذا التقييل « الوجه (الثالث) من وجوه الجواب (ان حكمكم بان عدمه بعد وجوده) أو قبل وجوده ليس الا (بالزمان

[قوله بتقدم أجزاء الزمان] أى الزمان الذي جعله نسبة الحركة اليه عندكم المتقسم بالههور والسنين عند العامة فلا يرد ان ليس بزمان عندهم أجزاء فكيف التقصص
(قوله وما نحن بصدد) أى عدم الزمان بعد وجوده أو عدمه قبل وجوده

(قوله متعوض) بتقدم أجزاء الزمان (المراد بأجزاء الزمان الاجزاء المفروضة المرسومة فى اغتيال وهذا لا ينافى بساطة المبدأ عند التامل بأن الزمان جوهر مجرد

انما يصح أن لو كان العدم معروضا للتأخر (أو للتقدم) وأنه) أي كونه معروضا لما ذكر
(حال) عندهم (فانه) أي التأخر (أمر وجود) على رأيكم وكذلك التقدم (اذ لولاه لم
يمكن) لكم (اثبات الزمان) بثبوت التقدم والتأخر (وما لا ثبوت له بوجه ما قلناه في بعض
وعدم صرف) أعني عدم الزمان (كيف يمرض له التقدم والتأخر) الوجوديان (الله
الاجب الفرض الذهني) الذي لا يطابق الواقع ولا يستدبه أصلا واذا لم يكن العدم
معروضا للتأخر بحسب نفس الامر لم يتم ذلك البيان (وثانها) أي ثاني للذهاب التي في
حقيقة الزمان (انه الفلك الاعظم لانه محيط بالكل) أي بكل الأجسام المتحركة
المتحركة الى مقارنة الزمان كما ان الزمان محيط بها أيضا (وهو استدلال بموجبتين من
الشكل الثاني) فلا ينتج كما علم في موضعه على ان الاحاطة المذكورة في المقدمتين مختلفة
المنى قطعاً فلا يتحد الوسط أيضاً (وثانها انه حركة الفلك الأعظم لانها غير قارة) كما ان
الزمان غير قار أيضاً (وهو) أعني هذا الاستدلال (من جنس ما قبله) فانه أيضاً
استدلال بموجبتين من الشكل الثاني فلا يصح كيف والحركة توصف بالسرعة والبطء

(قوله انما يصح لو كان الخ) فيه أن كونه معروضا للتأخر لقائه لا يتوقف عليه صحة الحكم المذكور
وكونه معروضا له ولو بالشئ ليس بمحال

(قوله اذلولاه لم يمكن الخ) قد عرفت أن الاستدلال غير موقوف على وجود التأخر والتقدم
(قوله مختلفة المنى) فان الاحاطة الاولى بمعنى الشمول وعدم الخروج عنه والثانية بمعنى المقارنة في الوجود

(قوله ان لو كان العدم معروضا للتأخر) فان قلت قد سبق ان اتصاف غير الزمان بالتأخر بمعنى كونه
في الزمان بالتأخر ومعنى اتصافه بالتقدم يعني أنه في الزمان للتقدم فلا يلزم محاذ كرفي الاستدلال كون العدم
معروضا حقيقيا لما سبق بنا في كون التقدم والتأخر وجوديين عندهم قلت غيبت ذلك لا فرض عدم الزمان
لا يكون له تأخر ولا تقدم بهذا المعنى فان ادعى لزوم الزمان لكل عدم فعليه البيان تأمل
(قوله اذلولاه لم يمكن لكم اثبات الزمان) فان قلت كون التقدم والتأخر أمرين عديمين لا يتحد في
اثبات المطلوب أعني وجود الزمان اذ يكفي فيه ان اتصاف الزمان بهما خارجي كاتصاف الاعشى بالعمى قلت
غيبته أيضا لا يوصف بهما العدم فان ادعى ان قيامهما بالزمان خارجي وقيامهما بسددهما اضماري ذهني
يكون نمكا والا فلا بد من التردد وكذا ان ادعى كون التردد القائم بهما بالزمان موجودا والفرق القائم
بعدمه عدينا بنادى ما ترون من جواز كون فرد من الطبيعة النوعية موجودا وفرد آخر منها معدوم التأمل
(قوله مختلفة المنى) فان الاحاطة في الفلك بمعنى الاشتغال وفي الزمان بمعنى المقارنة .

حقيقة بخلاف الزمان (ورايها) وهو المشهور فيما بين القوم (ماذهب اليه ارسطو ومن تبعه من أنه مقدار حركة الفلك الاعظم واحتج) ارسطو على ذلك (بأنه) أى الزمان (متفاوت) بالزيادة والنقصان (فهو كم) لما مر من أن المساواة والمغاوطة من خواصه (وقد ثبت) بالبرهان (امتناع الجزء الذى لا يتجزى) وتركب الجسم منه (فلا يكون) الزمان (مركبا من آتات متتالية) والا تركب الجسم من الاجزاء التى لا يتجزى فلا يكون الزمان كما منفصلا لاستلزامه تركبه من الآتات المتتالية التى هي الوحدات (بل) يكون (كما متصلا فهو مقدار) أى كمية متصلة تتلاقى أجزاؤها على حدود مفروضة مشتركة (وليس مقدارا لاسر قار) تجتمع لأجزاؤه (والا كان) الزمان (قاراً) مثله لان مقدار القار بالضرورة ل يكن الزمان يستحيل ان يكون قارا والا كانت الحوادث المتعاقبة مجتمعة معا (فهو) مقدار (لهيئة غير قارة) للجسم المتحرك الذى لا يتصور وجوده متحركا بدون الزمان (وهي الحركة) ويتمتع (اقتطاعها) أى اقتطاع الحركة التى يكون الزمان مقدارها والا انقطع الزمان أيضاً فيلزم عدمه بعد وجوده وهو محال (للدليل الذى أثبت به المذهب الأول بعينه فيكون الزمان مقدار الحركة مستديرة لان الحركة المستقيمة تنقطع) لانه (لنهاي الابداد) فلا

(قوله أى كمية الخ) أى ليس المراد بالمقدار المعنى المشهور لعدم ثبوت كونه قاراً فان قيل فيكون قوله فهو مقدار الخ تفريع الشئ على نفسه قلت التفريع باعتبار كونه مدلول هذا اللفظ وفائدته الاختصار في التعبير فيما سيأتى

(قوله للجسم المتحرك الذى لا يتصور الخ) فائدة هذه الصفة الاشارة الى بيان لزوم الزمان للحركة ليرتب لزوم اقتطاعه باقتطاعها

(قوله لان الحركة المستقيمة) أراد بها الاصطلاحية وهي ما يخرج به المتحرك عن مكانه سواء كانت على سخط مستقيم أو منحني

(قوله تنقطع) وكذلك الحركة الكمية للدليل المذكور فانه لا يمكن ذهاب المقدار الى مالا نهاية له

(قوله ورأيها ماذهب اليه ارسطو) قيل يرد عليه السؤال المشهور الذي أورده نصير الدين الطوسي في الاسئلة التى كتبها الى الكاشي وهو ان الحركة لا بد لها من الكيفيتين السرعة والبطء وذلك انما هو بعد تقرر الزمان فقبل حركة الفلك الاعظم زمان هذا خالف والجواب ان احدى الكيفيتين المذكورتين من لوازم الحركة متأخرة عنها ذاتا فكذلك الزمان لانه مقدار لما قام بها فغاية ما لزم تقدم أحد لازمها على الآخر بالذات والمحدور انما هو تقدم الزمان على حركة الفلك الاعظم ولم يلزم ذلك فليتأمل

(قوله من الآتات المتتالية التى هي الوحدات) أى على تقدير كون الزمان كما منفصلا (قوله فيكون مقدار الحركة مستديرة) قيل من أين تعين أن تكون تلك الحركة حركة في الوضع

يجوز حينئذ ذهاب المستقيمة على استقامتها الى غير النهاية (ووجوب سكون بين كل حركتين متخالفتين في الجهة صادرتين من متحرك واحد فلا يجوز أيضاً استمرار المستقيمة ودوامها بالنمط المتحرك عن جهتها الى جهة أخرى (وهي) أى الحركة المستديرة هي (الحركة الفلكية) ولا شك أنه (يقدر به) أى بالزمان (كل الحركات) المتخالفة بالسرعة والبطء فيقال هذه الحركة مثلاً في ساعة وتلك في ساعتين وعلى هذا (فيكون) الزمان (مقداراً أسرعها) لأن أسرع الحركات يكون مقداره أى زمانه أقل فان لدة الزمان تقتضى سرعة الحركة وحينئذ أمكن أن يقدر به الحركات كلها (لأن الاكبر) بحسب المقدار (يقدر بالاصغر ولا يمسك فيقال هذا الفرسخ كذا رجاً وهذا الرمح كذا ذراعاً وهذا الذراع كذا أصباً فان الاصغر بعد الاكبر) لا شتمال الاكبر على مثل الاصغر زيادة (والاكبر لا يمد الاصغر) لاستحالة اشتماله على مثل الاكبر (وقد علمت ان أسرع الحركات) الموجودة (هي الحركة اليومية) التي هي حركة الفلك الاعظم (فالزمان مقدار الحركة اليومية) فيقدر به تلك الحركة أولاً وبالذات وسائر الحركات ثانياً والعرض (وهو المطلوب والاعتراض عليه أنه مبنى على أمور كلها ممنوعة) الاولى كل قابل للتفاوت كروما يصح ان لو بين أنه قابل للتفاوت لذاته (ولم يبين ذلك في الزمان) (الثاني امتناع الجزء

وكذا انتفاء إليه في الحركة الكيفية ولم يترضوا ان يكون الزمان مقداراً لما لان في ثبوتها شبهة لعدم ثبوت كون الانتقال فيها تدريجياً كما سيبيء ولان أصحاب السكون والبروز ينكرونها (قوله فيقدر به تلك الحركة) والحركة بحسب الذات وان كانت متقدمة عليه لكونها علة لوجوده لكونه هيئة قائمة بها لكنهما من حيث التقدير محتاج إليه [قوله ولم يبين ذلك في الزمان] قد مر بيانه في الدليل الاول على وجوده بقوله ولا بد من الانتهاء الى ما قبله لذاته وهو السكم

لم يجوز أن تكون حركة في الكيف على أن انحصار ذلك الشيء في القار في الحركة إنما علم بالاستقراء الناقص فالدليل ظني لا يبرهاني والجواب عن الاول ان بين كل حركتين في الكيف أيضاً سكوناً كما صرح به المصنف في مباحث الاين فيلزم الاقطاع اللازم على تقدير أن يكون مقداراً لحركة أينية (قوله ولا يمسك) هذا على سبيل الانسب والاولي اذا قد قدر الاصغر بالاكبر فيقال المثلث فرسخ (قوله ولم يبين ذلك في الزمان) قد بين ذلك بأن كلاماً من الحركة والمسافة غير قابل لهما بالذات وهو ظاهر فحين ان للتقابل بالذات هو المقدار ثم ان مقدار المسافة قار فحين مقدار الحركة

الذي لا يجزي) والا لجاز كون الزمان كما منفصلا وما استدلل به على امتناع الجزء، مردود
 كما سترفه (الثالث امتناع عدده) اذ لو جاز عدم الزمان لجاز أن يكون مقدار الحركة مستقيمة
 منقطعة (والدليل) الذي استدلل به على امتناع عدده (قد عرفت ما فيه) من الخلل (الرابع)
 أن بين كل حركتين سكونا) فانه اذا لم يجب ذلك جاز أن تكون تلك الحركة المستقيمة
 مستمرة بلا انقطاع على طريقة الرجوع والانطفاف ويكون الزمان مقدارا وما يتسلك به في
 اثبات السكون بينهما استفق على فساد (الخامس أن له) أي للزمان (عللا اما لوجوده أو
 لعرشيته) والاولى أن يترك هذا التردد يقال لوجوده وعرضيته فان اقتضاءه عللا موجودا
 يتوقف على وجوده وعرضيته مما (ولم يثبت) أي لم يثبت وجود الزمان لان أدلته مدخولة
 وعلى تقدير وجوده لم تثبت عرضيته أيضا فلا يلزم أن يكون له محل فضلا عن أن يكون
 محله حركة الفلك الاعظم ولا يخفى عليك أن منع الوجود مقدم بالطبع على سائر المنوع المذكورة
 ثم انه شرع في الممارسة قبال (وبطلة) أي يبطل كون الزمان موجودا مقدارا للحركة على
 ما ذهب اليه أرسطو (وجهان الاول لو وجد) الزمان على أنه مقدار للحركة كما ذكرتم
 (لكان مقدارا للموجود المطلق) أي لوجب أن يكون مقدارا لكل موجود حتى للواجب

[قوله قد عرفت ما فيه من الخلل] وقد عرفت اندفاع ذلك
 (قوله أو لعرشيته) أي كونه قائما بشيخه بقرينة المقابلة لقوله لوجوده فصح قول الشارح فان اقتضاءه
 عللا موجودا يتوقف الخ واندفع ما بتوهم انه انما يتوقف على العرضية فقط
 (قوله أي يبطل كون الزمان موجودا الخ) الاول يبطل كونه مقدارا للحركة الثاني كونه موجودا
 وقدم ذكر الموجود لتوقف المقدارية عليه وكلاهما معارضة كما لا يخفى
 (قوله أي لوجب الخ) يعني ان كون مقدارا للحركة انما هو لتقدير الحركات به وجميع الموجودات
 حتى الواجب شريك لها في ذلك التقدير فيكون مقدارا لجميعها وفيها لا نسلم ان كونه مقدارا للحركة
 لاجل ذلك التقدير لما عرفت في تقرير الاستدلال

(قوله فان اقتضاءه عللا موجودا يتوقف على وجوده وعرضيته معا) عدم كفاية الوجود ظاهرا
 وأما عدم كفاية العرضية كما يفهم من كلامه فلان الثقل الصحيح عن التلافة ان جميع الاعراض موجودة
 في الايمان بجزئها لا بجمع أنواعها كما أشار اليه الشارح في أوائله حواشي التجريد فجرد عرضية الزمان
 لا يقتضي ان يكون له محل موجود في الاعيان الا اذا ثبت لزوم اتصاف محل العرض له في الخارج بقي
 هنا شيء وهو ان سياق كلام الشارح يدل على ان المقصود هنا اثبات محل للزمان موجود في الخارج مع
 ان المثبت هنا عملية الحركة بمعنى القطع وهي أمر وهمي فتأمل

تبارك وتعالى (والتالى باطل اما اللازمة فلا تأمنا فلم) بالضرورة (أن مع الحركات ما هو موجود) الآن (ومنها ما كان موجوداً في الماضي ومنها ما سيوجد) في المستقبل (نعم) أيضاً بالضرورة (ان الله تعالى موجود) الآن مع الحوادث (وكان موجوداً) قبلها فيما مضى (وسيوجد) أى سيبقى موجوداً بعداً فيما يستقبل (ولو جاز انكار أحدهما جاز انكار الآخر) أيضاً وهو باطل قطعا فوجب الاعتراف بهما معا واذا كانت التقبلية والمعية والعمدية للمشهور بالزمانية عارضة له تعالى عروضا للحركات فلو كان الزمان موجوداً في نفسه ثابتا للحركة مقداراً لها ومنطبقاً عليها لوجب ثبوته لله تعالى ولسائر الموجودات وكونه مقداراً لها ومنطبقاً عليها (وأما بطلان اللازم فلأنه) أعنى الزمان (اما غير قار فلا ينطبق على التنازل) ولا يكون مقداراً له (أو قار فلا ينطبق على غير القار) فاستحال أن يكون مقداراً للموجودات بأسرها لاشتمالها على موجودات قارة وغير قارة (فان قيل نسبة المتغير الى المتغير هو الزمان و) نسبة المتغير (الى الثابت) هو (الدهر ونسبة الثابت الى الثابت) هو (السرمد) فالزمان عارض للمتغيرات دون الثابتات (فلنا) ما ذكرتموه (قمعة) وهي

(قوله واذا كانت الخ) لاجابة الى هذه المقدمة في المداخلة لما عرفت من تقريره وقيد بقوله المشهورة بالزمانية أى الواقعة في الزمان لا بالعلمى المصطلح لامتناع عروضا لشيء واحد بالقياس الى شيء واحد (قوله ونسبة المتغير الى الثابت) الصواب على ما في الشفاء ونسبة الثابت الى المتغير حيث قال فكان الدهر قياس ثابت الى غير ثابت

(قوله فالزمان عارض الخ) فلا يلزم من كونه عارضا للمتغيرات مقداراً لها عروضا للثابتات وكونه مقدارا للموجودات الغير القارة والقارة

[قوله ما ذكرتموه قمعة] لانا أثبتنا عروضا له لواجب تعالى كعروضه للحركات من غير تفاوت بالقول بعروضه للمتغيرات دون الثابتات قول لامعنى له فيكون قمعة والشن القرية الخلو والجمع الشنان كذا في الصحاح ومعنى هذه العبارة عندي أن نسبة المتغير بالقبلية والعمدية والزمانية من حيث أنه متغير لا يجتمع التقدم والتأخر منه الى متغير كذلك نسبة الى الزمان الذى لا يجتمع التقدم منه والتأخر لذاته اما بلا واسطة بأن يكون المتغير المنسوب اليه نفس الزمان أو بواسطة بأن يكون غيره متاوقع فيه وحالئذ يكون المتغير المنسوب منطبقاً على الزمان بأن يكون منقسماً بانقسامه موصوفاً بالتقدم والتأخر أجزاءه على حسب أجزاء الزمان كالحركات الواقعة في الماضي والحال والاستقبال ونسبة الثابت بالانباتية والعمدية والمعية الى

[قوله فان قيل نسبة المتغير الخ] حاصل السؤال اما لا نسلم انه لو كان الزمان موجودا اسكان مقداراً لاطلاق الموجود وذلك لان نسبة المتغير الخ

في الاصل حكاية صوت السلاح وغيره (ما تحته طائل) وقائدة أي هذه عبارات هائلة ليس لها معنى يدفع به ما ذكرناه وفي اللشل لا تنفع لي بالشئان هذا وقد بوجه ذلك

المتغير من حيث أنه متغير ، وصوف بالقدم والتأخر نسبة إلى الدهر بلا واسطة أو بواسطة ويكون منطبقاً عليه بمعنى استمرار وجوده وتعيينه في كل وقت بعد وقت على الاتصال فالدهر هو الزمان من حيث كونه منسوبا إليه الثابت وظرفا لاستمرار وجوده ككون الواجب تعالى موجودا في الماضي والمستقبل ونسبة الثابت إلى الثابت بالمعية إذ لا تقدم ثابت على ثابت نسبة له إلى السرمه أي الزمان من حيث نباهة فإن الزمان بالنظر اليها موصوف بالتبعية والعمدية وعدم الاستمرار بالنظر إلى ذاته تعالى ثابت لا تقدم ولا تأخر في أجزائه لأن التخصيصات كالثابتات موجودة بالفعل عند الواجب لانه الفاعل التام المبرأ عن كل نقصان قال الشيخ في التعليقات أن الاشياء الموجودة دائماً وللوجود في وقت بعد وقت والتي التخصيص شيئاً فشيئاً كالزمان والحركة التي هي غير موجودة الجملة والقطرة الجملة والمدمومة في الماضي والمدمومة في المستقبل كلها بالاشارة إلى تعالى موجودة وحاصلة بالفعل انتهى وبسط للمعلم الاول هذا المعنى في أول حيا وإذا عرفت هذا ظهر لك أن كونه مقدارا للمتغيرات لا ينافي كونه مقدارا للثابتات فإن مقاديرته للمتغيرات باعتبار حدودها فيه وانضافا إليه بالقدم والتأخر ومقاديرته للثابتات باعتبار كونه مقاديرته معها باعتبار تغيره أو باعتبار نباهة فلا يصح قوله اما غير قار فلا ينطبق على التار أو قار فلا ينطبق على غير التار وإلى جميع ما ذكرنا أشار الشيخ في الشفاء حيث قال ومن الباحث ان يعرف كون الشيء في الزمان فقول انما يكون الشيء في الزمان بأن يكون له معنى المتقدم والتأخر وأما الامور التي لا تقدم فيها ولا تأخر قالها ليست في زمان وان كانت أجمع الزمان كالمعلم مع الخردة وإن لم يكن في الخردة فإن كان له شيء من جهة تقدم وتأخر مثلا من جهة ما هو متحرك وله جهة أخرى لا يتقبل التقدم والتأخر مثلا من جهة ما هو ذات وجوده فهو من جهة ما لا يتقبل مقدما وتأخرا ليس في زمان وهو من الجهة الأخرى في الزمان والثاني الموجود مع الزمان وليس في الزمان فوجوده مع استمرار الزمان كله هو الدهر وكل استمرار وجود واحد فهو في الدهر وأعني بالاستمرار وجوده بعينه كما هو مع كل وقت بعد وقت فكان الدهر قياس نبات التي غير نبات ونسبة الامور الثابتة بعضها إلى بعض والمعية التي لها من هذه الجملة هو معنى فوق الدهر ويشبه أن أحق مسمى به السرمه فكل استمرار وجود بمعنى سلب التغير مطلقاً من غير قياس إلى وقت فوق فهو السرمه فلا بد هناك من زمان آخر اما نفس الجائين كقولنا أمس قبل اليوم أو غيرها كقولنا الاب قبل الابن فلا بد من الزمان في أحد جانبيه اما نفس ذلك الجانب كقولنا الواجب موجود في الماضي والحال والاستقبال أو غيره كقولنا الواجب موجود مع زبد وقبله وبمده

(قوله وقد يوجه ذلك القول) فان قلت هذا التوجيه يقتضي ان يكون الزمان مقدارا للحركة مطلقاً سواء كانت مستقيمة أو مستديرة وقد صرحوا بأنه مقدار لحركة الفلك الاعظم قلت المقصود من هذا التوجيه أنه لا يلزم ان يكون مقدارا لتغير الحركة وأما كونه مقدارا للحركة مخصوصة أعني حركة الفلك

القول بأن الوجود اذا كان له هوية اتصالية غير قارة كالحركة كان مشتملا على متقدم
ومتأخر لا يجتمعان فله بهذا الاعتبار مقدار غير قار هو الزمان فتطبق تلك الهوية على
ذلك المقدار ويكون جزؤها المتقدم مطابقا لزمان متقدم وجزؤها المتأخر مطابقا لزمان
متأخر ومثل هذا الوجود يسمى متغيراً تدريجياً لا يوجد بدون الانطباق على الزمان
والمتغيرات الدفعية انما تحدث في آن هوفي طرف الزمان فهو أيضاً لا يوجد بدونها واما الامور
الثابتة التي لا تتغير فيها أصلاً لا تدريجياً ولا دفعياً فهي مع الزمان العارض للمتغيرات الا انها
مستغنية في حد أنفسها عن الزمان بحيث اذا نظر الى ذواتها يمكن أن تكون موجودة بلا
زمان فاذا نسب متغير الى متغير بالعمية أو القلبية فلا بد هناك من زمان في كلا الجانبين
واذا نسب بهما ثابت الى متغير فلا بد من الزمان في أحد جانبيه دون الآخر واذا نسب
ثابت الى ثابت بالعمية كان الجانبان مستغنيين عن الزمان وان كانا مقارنين له فهذه معان
معقولة متفاوتة عبر عنها بعبارات مختلفة فليتها على تفاوتها واذا توكل فيها اندفع مآذهب

[قوله لهذه معان معقولة] قد ظهر التفاوت بين العبارات الثلاث بحسب المعنى وخرجت عن كونها
قائمة لكن لم يظهر بهذا البيان اندفاع المعارضة المذكورة
(قوله واذا توكلها) لانه ظهر مآذكرة ان الامور الثابتة مستغنية عن الزمان فلا يكون الزمان مقدارا لها

الاعظم فقدمت أخر قد سلف بيانها فلا فصور قل نفس الزمان مما له هوية اتصالية غير قارة
فيلزم ان يكون له زمان آخر على مقتضى كلامه قلت بعد تسليم لزوم الزمان الزائد مراده من الوجود
المذكور غير الزمان وانما سكت عن استثنائه لما سبق من بيانه غير مرة

[قوله فاذا نسب متغير الى متغير بالعمية الخ] انما لم يذكر البعدية لان نسبة متغير الى متغير بالقلبية
يتضمن نسبة الآخر الى الاول بالبعدية فهي مذكورة ضمناً ثم انه انما يلزم الزمان في كلا الجانبين اذا لم
يكن أحد الطرفين نفس الزمان الا ان يقال هناك أيضاً زمان في كلا الجانبين الا انه ليس بزمان
في أحدهما وبهذا سقط ما أورده الامام في الملخص على مذهب ارسطو من ان مقدار الشيء موجود معه
بالزمان قلوا ذلك المقدار هو الزمان لكان للزمان زمان

(قوله واذا نسب بهما ثابت الى متغير) هذا التحقيق مخالف لاطلاق ما صرحوا به من ان المتقدم
وللتأخر مما لا يجتمعان اذا لم يكونا زمانين احتيج فيهما الى الزمان ولما ساقى في الالهيات من ان تقدم
الباري على العالم ليس تقدماً زمانياً عند الفلاسفة أيضاً والا لزم كونه تعالى واقعاً في الزمان اذ الكلام
هنا في القلبية والبعدية الزمانيتين ولهذا قال أولاً واذا كانت القلبية والعمية والبعدية المشهورة بالزمانية
مارضة له تعالى الخ فتأمل

إليه أبو البركات من أن الزمان مقدار الوجود حيث قال إن الباقي لا يتصور بقاؤه إلا في الزمان ومالا يكون حصوله إلا في الزمان ويكون باقيا لا بد أن يكون لبقائه مقدار من الزمان فالزمان مقدار الوجوده (الثاني أن الحركة) كاسر (تقال للكون في الوسط) أعني ما بين المبدأ والمنتهى (وهو) أي الكون في الوسط (أمر مستمر من المبدأ إلى المنتهى ولو كان الزمان مقداره كان ثابتا) مثله فلا يكون مقدارا غير قار كما ذهبتم إليه (و) يقال أيضا (للممتدة من المبدأ إلى المنتهى ولا وجود لها في الخارج انفاذا) وبالضرورة أيضا كاسر (فلو كانت) الزمان (مقدارها لم يوجد) الزمان في الخارج أصلا فلا يكون مقدارا موجودا في الخارج قائما بالحركة كما هو مذهبكم وقد سبق ما يتعلق بالنفسي عن هذا الوجه فتذكر (وخاصتها) أي خامس المذاهب في حقيقة الزمان (مذهب الأشاعرة) وهو (أنه متجدد) معلوم (يقدر به متجدد) مبهم إزالة لابهامه (وقد يتما كس) التقدير بين المتجددات فيقدر تارة هذا بذلك وأخرى ذاك بهذا وانما يتما كس (بحسب ما هو متصور) ومعلوم (للمخاطب فإذا قيل) مثلا (متى جاء زيد يقال عند طلوع الشمس إن كان) المخاطب الذي هو السائل (متحضرا لطلوع الشمس) ولم يكن مستحضرا لحي زيد كما دل عليه سؤاله (ثم إذا قال غيره متى طلع الشمس يقال حين جاء زيد إن كان مستحضرا لحي زيد) دون طلوعها الذي سأل عنه (ولذلك) أي لأن الزمان متجدد معلوم يقدر به متجدد مبهم (اختلف) الزمان (بالنسبة إلى الاقوام) فيقدر كل واحد منهم المبهم بما هو معلوم عنده (فيقول الفارسي لا يتينك قبل أن تقرأ أم الكتاب و) تقول (المرأة لبث فلان عندي قدر ما تنزل كبة و) يقول (الصبي ينطبخ البيض إذا عددت للثائة) ويصير نيم برشت

(قوله ولا وجود لها في الخارج إلخ) قد عرفت ما فيه فلا ليعده

(قوله وقد سبق إلخ) إشارة إلى ما ذكره بقوله ثم التحقيق ما قد عرفته إلخ

[قوله ويرد عليه إلخ] هذا لا يراد انما يراد ان لو أجرى كلامهم على ظاهره أما لو قبله إن مقصودهم أنه أمر موهوم يتنزه الوهم من تصور مقارنة الحوادث وتقدم بعضها على بعض وتأخره عنه ولا سبيل إلى فهمه وتعيينه إلا باعتبار الحوادث التي يجعلها التوهم اعتداله فلا يراد عليهم

(قوله وقد سبق ما يتعلق بالنفسي إلخ) إشارة إلى ما نقله من الباحث المشرقية من أن الزمان

للموجود عندهم هو الآن اليبال المنطبق على الحركة بمعنى التوسط

إذا عددت ستين فإن أول ما يتعلمه الصبيان هو الحساب (و) يقول (التركي) قد علم فلان
عندي (بقدر ما ينطبع مر جمل) أي قدر من نحاس (لما وعلى هذا كل) من الاقوام
(بحسب ما هو مقدر) معلوم (عنده بقدر غيره) وورد عليه أنه إن جعل الزمان عبارة عن
نفس ذلك المتجدد لزم أن يكون أمراً موجوداً لا موهوماً كما هو مذهبهم وأيضاً إذا كان
ذلك المتجدد في نفسه وقتاً فإذا بقي مدة وهو واحد بعينه وجب أن يكون مدة الابتداء
وقتاً واحداً بعينه وهو باطل قطعاً وإن جعل عبارة عن الاقتران والمدة فلا شك أن كل
مقتربين إنما يقتربان في شيء وإن كل معينين فيما في أمر مامما فذلك الشيء الذي فيه
المدة هو الوقت الذي يجمعهما ويمكن أن يجعل كل منهما دالاً عليه بل يمكن أن يدل عليه
بغيرهما من الأمور الواقعة فيه فليست المدة نفس ما يقع فيه الحوادث بل هي عارضة لها
مقبسة إلى ما تقع فيه وكذلك القليلة والبدئية وذلك مما لا يشتهى على متأمل فاصحاب هذا
المذهب جعلوا اعلام الاوقات أوقاتاً ولذلك يتما كس التوقيت عندهم وإذا اعتبر ما هو وقت
في الحقيقة امتنع التكيس في التوقيت (المقصود التاسع في المكان) أو رده عقيب
الزمان لتناسبه إياه في تلقفها بالحركة ولكونه راجعاً إلى أقسام الحكم المتصل على
بعض الاقوال وبين أولاً وجوده ثم أشار إلى حقيقته فقال (وهو موجود)

(قوله كما هو مذهبهم) في الشفاء جعل هذه للذهاب مقابلاً لمذهب كونه أمراً وهمياً وقال إن
أصحاب هذا القول يعملون الزمان موجوداً على أنه أمر واحد في نفسه

(قوله عبارة عن الاقتران) أي عن المتجدد من حيث الاقتران والمدة

[قوله في المكان] في الشفاء لفظ المكان قد يستعمل العامة لما يكون الشيء مستقراً عليه وربما
عنوا بالمكان الشيء الخاوي للشيء كالدن للتراب والبيت للناس وبالجملة ما يكون فيه الشيء وإن لم يستقر
عليه وهذا هو الأغلب عندهم وإن لم يشعروا به إذ الجمهور منهم يعملون الدهر ينفذ في مكان وإن السبأ
والأرض عندهم من فهم سورة العالم منهم مستقرة في مكان وإن لم يعتمد على شيء لكن الحكماء وجدوا
لشيء الذي يقع عليه اسم المكان بالشيء الثاني أوصافاً مثل أن يكون الشيء فيه وبفارقته بالحركة ولا
يسمى معه غيره الخ انتهى ومنه يعلم أن المكان بالشيء المصطلح ليس أمراً وراء ما يعرف العامة

[قوله وجب أن يكون مدة البقاء ومدة الابتداء وقتاً واحداً بعينه] أو أود لزوم كونهما واحداً
بذلك فلا يجدي اعتبار التناوب باعتبار التجدد كما في الآن المستمر الغير المستمر

ضرورة أنه مشار إليه إشارة حسية (هنا وهناك) وضرورة (أنه ينتقل منه الجسم) ينتقل (إليه) قائماً شاهد الجسم يكون حاضراً ثم يغيب ويحضر جسم آخر من حيث هو (و) ضرورة (أنه مقداره نصف وثلاث) فإن مكان النصف نصف مكان الكل وكذا الحال في الثلث والرابع (و) ضرورة (أنه متفاوت فيه زيادة وتقصان) فإن مكان الكبير يزيد على مكان الصغير (ولا يتصور شيء منها) أي من الأمور المذكورة (للعدم المحض) فإن المعدوم في الخارج لا يقبل الإشارة الحسية ولا يتصور انتقال الجسم منه وإليه

(قوله مشار إليه) إن أراد به مشار إليه بالذات فنوع وإن أراد أنه مشار إليه بولو بتبعية الجسم المتكئن فلم لكنه لا يقتضي ذلك وجوده بل وجود ما ينزع منه ويشار إليه بقيته كما هو مذهب الإشارة (قوله وضرورة أنه ينتقل منه الجسم وإليه) فيه إن الانتقال ليس الاستبدال للقرب والبعد نص عليه في التفاهة فاللازم منه وجود ما يقرب الجسم فيه وما يبعد عنه وأما نسب الانتقال إلى المكان لكونه محدوداً وهباً باعتباره وقربه بين الأجسام التي حصل القرب والبعد عنها

[قوله فإن مكان النصف الخ] فيه إن هذا تقدير وتضعيف يتبع الجسم لا بالذات فاللازم عنه وجوده وكذا الكلام في أنه متفاوت

(قوله فإن المعدوم الخ) أي للمعدوم في الخارج لا تتعلق به الإشارة الحسية بل لا بد من وجوده حين تعلق الإشارة سواء كانت قبل التعلق موجوداً أولاً كالنقطة في الخط والخط في السطح قائماً حين الإشارة موجودة وإن لم تكن قبلها موجودة ولا يلزم أن يكون كل قطعة أو خط نهاية

[قوله ضرورة أنه مشار إليه إشارة حسية] فيه بحث أما أولاً فلما قيل من أن الحكماء جوزوا الإشارة الحسية إلى النقطة في وسط الخط وإلى الخط في وسط السطح مع أنها موهومان لأن الخط عندهم ليس مركباً من النقاط ولا السطح من الخطوط بل هما متصلان لا منفصل فيهما فلا يلزم عندهم كون المشار إليه بالإشارة الحسية موجوداً في الخارج بل يلزم أحد الأمرين إما وجوده فيه أو وجوده المحل الذي يتوهم المشار إليه فيه وأما ثانياً فلأن المشار إليه إشارة حسية هنا وهناك هو ما يقال له المكان في الفرق العام فلا يثبت به وجود المكان الحقيقي ويمكن أن يدفع الثاني بأن جمهور العقلاء يسيرون إلى الطير الواقف في الهواء بأنه هناك مع أنه لا مكان للمشي العالمي كما سيذكره

[قوله وأنه ينتقل منه الجسم وإليه] المنتقل إليه بالحصول فيه يجب أن يكون موجوداً وقت الانتقال وأما المنتقل إليه بخصيصة فيمتنع وجوده حال الانتقال كالهيئة التي تنوج إلى الجسم حال حركته في الكيف هذا هو المشهور وفيه اعتراض مشهور وهو أنه لا يستقيم على تقدير كون المكان هو السطح كيف والطير الذي يطير من موضع إلى موضع في الهواء ينتقل إلى ما تنهي إليه حركته مع كونه معدوماً قبل وصوله إليه لكون الهواء متصلاً عندهم في نفسه لا سطح موجوداً في جوفه قائماً خرقه التحرك بجميعه

ولا يقبل التقدير بالتصنيف والتثليث ولا يتصف بالزيادة والنقصان وهذه وجوه أربعة نبه بها على وجود المكان مع كونه ضروريا كما أشار إليه بلفظ الضرورة حيث قال ضرورة أنه مشار إليه ولم يقل لأنه مشار إليه وسيصرح بذلك من قريب (وشكك عليه) أى على وجود المكان (بأنه لو وجد) المكان (فلما متعيز فله مكان) اذ لا معنى للمتعيز الا ذلك (و) حينئذ (تسلسل) الامكنة الى غير النهاية اذ لكل مكان مكان آخر على ذلك التقدير (أو حال

[قوله كما أشارت إليه بلفظ الضرورة الخ] قل عن الشارح قدس سره ان العلم بكونه مشاراً إليه إشارة حسية يتضمن العلم بكونه موجودا كما أن العلم بالانسانية يتضمن العلم بالحيوانية فضرورة الاول يستلزم ضرورة الثاني انتهى يعنى أن كلامنا هذا الوجهه شبيهة مقدمة بديهية على بديهية لازمة الذى لزومها أيضاً بديهى وليس استدلالاً بأن يكون المذكور جفرى القياس والكبرى معلومة ولذا أوود لفظ الضرورة تنبيهاً على أن ضرورة هذه المقدمة مستلزمة لضرورة تلك الدعوى ولم يقل لأنه مع أنه أخصر فلا يرد أن الضرورة داخلة على المقدمة وهي لا تستلزم ضرورة المدعى فاقهم

(قوله الا ذلك) أى ما يكون في مكان

(قوله اذ لكل مكان مكان آخر) لا امتناع كون المكان نفس المتكسر أو جزؤه والا لا يتصل بالنتائج

حصل هناك سطح محيط به ويمكن أن يحجب عنه ههنا بأن المدعى وجوب وجود المتصل إليه ولو حال انقطاع الحركة لاحتال الحركة غاية ما في الباب اشتراك جميع الحركات في هذا الامر

(قوله ولا يتصف بالزيادة والنقصان) فان قلت الواقف على طرف العالم ان لم يمكنه تمدد اليد الى الخارج فهناك جسم مانع وان أمكنه ذلك فالتدبير يتبع من خارج العالم طرف أسبغ غير متسع لكل يده فخارج العالم قابل للزيادة والنقصان مع أنه لا شئ محض عندهم قلت تنذر مد اليد لوجود مانع بل لعدم الشرط وهو عدم الحيز والمكان ومنه علم ان وقوف ذي اليد على طرف العالم مما لا يمكن له ولو أمكن لم يجتمع الى قمة مد اليد بل يقال ما يتبع كل الواقف أزيد مما يتبع بمعنى أنهم الا أن يفرض الوقوف بحيث لا يتجاوز سطح الواقف سطح العالم تأمل

(قوله نبه بها على وجود المكان) قل النوع الواردة على الوجوه الاربعة لا يفرض وقوله كما أشار إليه بلفظ الضرورة بحث ظاهر وهو أن الضرورة ههنا دخلت على مقدمة من مقدمات الدليل وضرورتها لا تستلزم ضرورة الدعوى اللهم الا ان ثبت من قبل عن الشارح من أن العلم بكونه مشاراً إليه إشارة حسية يتضمن العلم بأنه موجود كما أن العلم بالانسانية يتضمن العلم بالحيوانية فضرورة الاول تستلزم ضرورة الثاني بقى الكلام في أنه كيف يسع دعوى الضرورة في حكمه ألحق المتكلمون وبعض من قدماء الفلاسفة على خلافه مع أن القول بأن دعوى الضرورة غير مدعوعة في محل النزاع شائع بينهم وقد تبين لك في المراد الثالث في أقسام العلم على وجه الرد والقبول فليتكسر

(قوله وحينئذ تسلسل الامكنة) فان قلت المتعيز اذ كان غير مكان فله مكان زائد واذا كان مكانا

(في التحيز فلما لجسم) أى فذلك التحيز الذي حل فيه المكان اما الجسم (الذي) هو متمكن فيه فيكون المكان) حينئذ (في الجسم لا الجسم في المكان) وهذا باطل قطعا (وأيضاً ينتقل) المكان (بانتقاله) أى بانتقال الجسم لوجوب انتقال المال بانتقال محله فلا يتصور انتقال الجسم من المكان وإليه وفساده ظاهراً (واما جسم غيره) أى غير الجسم المتمكن في ذلك المكان وهو أيضاً باطل لأن حصول الجسم المتمكن في مكانه (إما بالداخلية) في الجسم الذي هو محل مكانه وذلك بأن يكون حلوله في محله سرىياً (فيلزم تدخل الجسمين) الباطل بالضرورة (واما بالماسة) للجسم الذي حل فيه مكانه وذلك بأن يكون حلوله فيه غير سرىياً فيكون المكان حينئذ عرضاً قائماً بأطراف الجسم الآخر (ولكل جسم مكان بالضرورة) فيكون للجسم الآخر مكان حال في جسم ثالث يماسه الجسم الآخر وهكذا (فيلزم التسلسل وعدم تنامي الاجسام وسقطه) فيما بعد (وأما التحيز ولا حال فيه) بل

[قوله وهذا باطل قطعا] اذ لا ينسب المكان أن الجسم فلا الى يقال ان في الشراب والابيت في زيد
 (قوله اما بالداخلية) التسلسل اللازم على تقدير الماسة لازم على هذا التقدير أيضاً الا أن هذا اللازم
 أشد استعجالاً لهذا تعرض له

[قوله فيلزم التسلسل] اذ لا يجوز كون كل منهما مكاناً آخر اذ لا ينسب المكان الى المتمكن بنى

له مكان هو نسب على قياس ما قيل في الشئ والوجود والتقدم الزماني لاجزاء الزمان فلا يلزم التسلسل
 قلت المكان خواص متساوية لا تتصور في الشئ بالنسبة الى نفسه ولا كذلك الحال في الامثلة السابقة
 (قوله فيكون المكان في الجسم لا الجسم في المكان) رد عليه بأن كلمة في معان فيجوز أن يكون
 الجسم في مكان بأحدهما والعكس بمعناها الآخر مثلاً يكون الجسم في المكان بمعنى كونه مائلاً له والمكان
 فيه بمعنى قيامه به ولا منافاة بينهما فان قلت معنى قوله لا الجسم في المكان لاهو فيه فقط وهو باطل قطعاً
 لئلا يعلم بدبهة ان مكان الشئ خارج منفصل عنه قلت معلومة اتصال مكان الشئ عنه بناء على انه لو لم
 يكن كذلك لم يتصور أن ينقل الجسم منه وإليه فلا يكون قوله وأيضاً فينتقل له وجهاً مستقلاً تأمل
 [قوله وذلك بأن يكون حلوله] أى بأن يكون حلول المكان في محله سرىياً وانما يلزم تدخل الجسمين
 حينئذ لأن المتمكن في مكان ماله له والمكان محلوله منه فيلزم على تقدير أن يكون حلول المكان في محله
 سرىياً تدخل الجسم المتمكن مع الجسم الآخر بالضرورة

(قوله ولكل جسم مكان بالضرورة) فان قلت كان يمكن حينئذ أن يقال واما جسم غيره ولكل جسم
 مكان بالضرورة فالتزديد مستدرك قلت انما فصل اظهاراً لفساد قاض في آخر الشقين
 [قوله فيلزم التسلسل وعدم تنامي الاجسام] فان قلت لم لا يجوز أن يكون طرف ذلك مكاناً لهذا

يكون جوهرًا معفولًا مجرداً (فلا إشارة) حيثئذ (إليه) أي إلى المكان لأن الجواهر
المعقولة لا تقبل الإشارة (وأنه باطل بالضرورة) لأن المكان كما مر مشار إليه هنا وهناك
(وأيضاً فلا يمكن حصول الجسم فيه) أي في المكان على ذلك التقدير لأن المكان يجب أن
يكون مطابقاً للممكن فيه ومن المستحيل مطابقة الجوهر المعقول للجسم وإذا بطل هذه
الاقسام الثلاثة المحاصرة للاحتالات العقلية بطل وجود المكان مطلقاً (والجواب أن
وجوده ضروري) معلوم لكل عاقل (وما ذكرتم) من الشبهة القادحة في وجوده
(تشكيك في البدهي) الذي لا يشك فيه (وأنه سفسطة) ظاهرة ومغالطة بينة (لا تستحق
الجواب) لأن بطلانه معلوم يقيناً وإن لم يكن وجه الحال فيه معينا كما في النقوض الاجالية
(وسيعلم في جواب التشكيك الواردة على المذاهب) في حقيقة المكان (حله) أي حل
ما ذكرتموه فيتمين وجه فساد كأن يقال مثلاً نختار أنه عرض حال في جسم آخر متعلق
بأطرافه دون اعتماده وهو السطح ولا يلزم تسلسل الاجسام ولا تناهيه لجواز انتهائها إلى
جسم لا مكان له بل له وضع كما سيأتي (ثم انه) أي المكان (خارج عن الممكن) أي ليس
جزءاً له (والا انتقل) المكان (باتقائه ضرورة امتناع انفكاك الكل) الذي هو الممكن
(عن الجزء) الذي هو المكان فلا يتصور انتقال الجسم عن مكانه وليس المكان أمراً حالاً

(قوله ان وجوده ضروري) فيه أن الخضم لا يسلّم وجوده فضلاً عن الضرورة ويجرد الدعوى لا يسمع
في عمل التزاع

(قوله كأن يقال الخ) وكأن يقال اللازم من عدم كونه متعزلاً بمعنى حاصله في مكان أن لا يكون له
مكان الا أن يكون له اشتداد في نفسه فيجوز أن يكون بعداً قائماً بنفسه ولا يكون له مكان ويمكن الجسم
فيه بالداخلية ولا امتناع في مداخلة البعد للمادي في البعد المجرد كما سيجي

(قوله ثم انه الخ) عطف على قوله وهو موجود

(قوله أي ليس جزءاً له) يعني أن المراد من أثبت خروجه في الجزئية لا للمعنى المشهور أعني في
العينية او الجزئية اذ لا يسبق الزعم إلى العينية

(قوله وليس المكان الخ) أي الدليل المذكور كما دل على في الجزئية دل على في الحالية أيضاً وهو
المطلوب في هذا المقام ليرتب عليه قوله ثم الجسم ينطبق عليه الا أنه لم يذكره لعدم القول به

وطرف هذا مكانا لذلك قلت يجب أن يكون الممكن منطبقاً على مكانه الحقيقي كما سيأتي ولا يخفى
هنا فيما ذكر

في الممكن والا انتقل بانقاله أيضاً ولم يذكره لأنه لم يقل به أحد بخلاف الجزء فانه (قال
بعض قدماء الحكماء انه) أي المكان (هو المهيولى فانه) يعني المكان (يقبل تماقب الاجسام)
المتكئة فيه (ولا يخفى) عليك (أن حاصله) هو أن يقال (المكان يقبل تماقب الاجسام
والهيولى) أيضاً (يقبل تماقب الاجسام) أي الصور الجسمية (فهو هو) أي القابل الاول
الذي هو المكان هو يمينه القابل الثاني أعني المهيولى (وقد عرفت بطلانه) يعني بطلان
كون المكان هو المهيولى بما سر من أن المكان ليس جزءاً من الممكن والا انتقل بانقاله
(وعرفت انه) أي الشان (لا ينتج الموجبتان في الشكل الثاني) وما ذكره من هذا
القبيل كما ترى ولو أريد اصلاحه بأن يقال المكان يتماقب عليه التمكنات وكل ما يتماقب
عليه أشياء متعددة فهو المهيولى كالث الكبرى ظاهرة الكذب (وهذا المذهب ينسب
الى أفلاطون ولعله أطلق) لفظ (المهيولى عليه) أي على المكان (باشتراك اللفظ) مع
وجود المناسبة بين المكان والمهيولى في توارد الاشياء عليهما والا فامتناع كون المهيولى

(قوله وهذا المذهب ينسب الى أفلاطون) قيل ان أفلاطون لم يذهب الى تركب الجسم من المهيولى
والصورة بل الجسم عنده جوهر بسيط يتوارد عليه الاتصال العرضي والاتصال أعني الاضائيين قلت
ذكر في شرح المقاصد أن ذلك الجوهر التقديرى يسميه هيولى من حيث توارد الهيئات المحملة اليه وتلك
الهيئات التواردة يسميه صوراً لكونها محملة له ومتوعة اليه
(قوله باشتراك اللفظ) أراد به المعنى التقوي ليشمل المجاز والمقتول

[قوله وعرفت أنه لا ينتج للموجبات في الشكل الثاني] على أن الجسم في إحدى المقدمتين بمعنى
الصورة الجسمية كما صرح به الشارح وفي الأخرى بمعنى الظاهر بل التماقب في احدهما بمعنى الحلول
وفي الأخرى بمعنى الحصول فلا يشكرو الوسط
(قوله بأن يقال للمكان يتماقب عليه التمكنات) لم يرد بها التمكنات من حيث هي متمكنات حتى
يرد ان هذا ليس اصلاً بل دليل لعدم تكرور الوسط اذ الاشياء المتعددة أعني من التمكنات فيكون كقولنا
زيد يصدق عليه الانسان وكل ما يصدق عليه الحيوان فهو ماش ولا شك في عدم انتظامه بل أراد بها
للمتعددات فلو يدلها بالاشياء المتعددة لكان أحسن

[قوله والا فامتناع كون المهيولى التي هي جزء الجسم الخ] فان قلت ان أفلاطون لا يقول بأن الجسم
مركب من المهيولى والصورة بل هو عنده جوهر بسيط والمهيولى عنده اسم للجسم من حيث قبوله
الاعراض المحملة للاجسام للتوعدة لها والصورة اسم لتلك الاعراض فقوله التي هي جزء الجسم غير مناسب
لعمام قلت ظاهر قوله في الاستدلال المهيولى يقبل تماقب الاجسام أي الصورة الجسمية يدل على أن عنه

التي هي جزء الجسم مكانه مما لا يشبه على ما قل فضلا عن كان مثله في فطائه (وقال بعضهم انه الصورة) الجسمية (لان المكان هو المحدد) الحاصر المقدر (لشيء) الحاروي له بالذات والصورة كذلك) فان صورة الشيء معددة له وحاربة له بالذات ومعددة اياه (وهو من النقط الاول) لانه استدلال بالشكل الثاني من موجبتين (الا ان تراء عليه والمحدد الحاروي بالذات لا يمتد) فينتج لان الاستدلال حينئذ يرجع الى قولنا المكان معدد حاو بالذات وكل عدد حاو بالذات هو الصورة لكن هذا الحكم المزيدي غير مسلم واليه أشار بقوله (ويبطل) أي هذا الحكم الذي زيد (بأز الذاتين) المتباينتين (قد يشتركان في لازم) واحد فلا يلزم من ذلك صدق احدهما على الاخرى فضلا عن اتحادهما فتكون الكبرى حينئذ ممنوعة الصدق وهذا المذهب أيضا يندب الى أفلاطون قالوا لما ذهب الى أن المكان هو القضاء واليعد الجرد سماء نارة بالهيولى لما سبق من المناسبة وأخرى بالصورة لان الجوهر الجسمية قابلة له بنفوذ فيها ذون الجواهر المجردة فهو الجزء الصوري للأجسام فهذان القولان ان حلا على هذا الذي ذكرناه فقد رجعا الى ما سياتي من مذهبه والا فلا اعتداد بهما لظهور بطلانها وانما الاشتباه في أن المكان هو اليمد أو غيره فشرع يتكلم عليه فقال (ثم الجسم منطبق على مكانه) الحقيقي ليس زائداً عليه (مالي له) ليس ناقصا عنه بحيث لا يتخلو شيء من مكانه عنه (والمكان محيط به) أي هوي بتمامه في المكان ليس شيء منه خارجا عنه ولهذا ينسب اليه بكلمة في (مملوء منه) كما ذكرناه وقد عرفت أنه يجوز انتقاله عنه (ولا يتصور ذلك) المذكور من حال الجسم ومكانه بالقياس الى صاحبه (الا باللاقاة) بينهما وتلك الملاقاة (اما بالتمام) بحيث اذا فرض

[قوله لظهور بطلانها] في الشفاء أما يان فساد من يرى أن الهيولى والصورة مكان قبآن يعلم ان المكان يشارك عند الحركة والهيولى والصورة لا يشاركان والمكان تكون الحركة فيه والهيولى والصورة لا يكون الحركة فيها بل معها والمكان يكون اليه الحركة والهيولى والصورة لا يكون اليها الحركة البتة ولتكون اذا تكون استبدل مكانه الطبيعي كلاله اذا صار هواه ولا يتبدل هيولاه الطبيعية وفي ابتداء الكون يكون في المكان الاول ولا يكون في صورته ويقال ان الخشب كان سريرا ويقال ان الماء كان بخارا وان النطفة كان انسانا ولا يقال ان المكان كان جسما كذا

تلا آخر غير ما هو للشهور من مذهبه أو كلامه محمول على النزول على أن كلام الشارح ليس بصريح في أن الجزئية على مذهب تأمل

جزء من الممكن بفرض بازائه جزء من المكان وبالمكس فيتطابقان بالكلية (وتسمي)
 للثلاثة على هذا الوجه (الداخلية فيكون) المكان على هذا التقدير (هو البعد الذي ينفذ
 فيه الجسم) وينطبق البعد الحال فيه على ذلك البعد في أعمائه وأقطاره (واما بالانجام بل
 بالاطراف) أى تكون أطراف الجسم ملائمة لمكانه دون أعمائه (وتسمي) (الملائمة على
 هذا الوجه (الملائمة فيكون) المكان حينئذ (هو السطح الباطن للحواس للسطح الظاهر
 من الحوى فأذن المكان اما البعد واما سطح الحوى) لأنك لها (فأذا بطل أحداهما تبين
 الثاني والبعد اما موجود أو مفروض) موهوم (فهذه ثلاثة احتمالات) لا رابع لها
 وتوضيح ذلك بما لا مزيد عليه أن يقال لما كان الجسم بكيته في مكانه مائثاله لم يجوز أن
 يكون المكان أمرا غير منقسم لاستحالة أن يكون المنقسم في جميع جهاته حاصل لا يتماهى
 لا ينقسم ولا أن يكون أمرا منقسما في جهة واحدة فقط كالخط مثلا لاستحالة كونه محيطا
 بالجسم بكيته فهو اما منقسم في جبهتين أو في الجهات كلها وعلى الاول يكون المكان سطحا
 عرضيا لا امتناخ الجزء وما في حكمه ولا يجوز أن يكون حالا في الممكن لما لم يما يحويه
 ويجب أن يكون مماسا للسطح الظاهر من الممكن في جميع جهاته والا لم يكن مائثاله فهو
 السطح الباطن من الجسم الحواى المماس للسطح الظاهر من الحوى وعلى الثاني يكون
 المكان يمدا منقسما في جميع الجهات مساويا للبعد الذى في الجسم بحيث ينطبق أحدهما
 على الآخر ساريا فيه بكيته فذلك البعد الذى هو المكان اما أن يكون أمرا موهوما يشمله
 الجسم ويملؤه على سبيل التوهم كما هو مذهب المتكلمين واما أن يكون أمرا موجودا ولا يجوز
 أن يكون يمدا ماديا قائما بالجسم اذ يلزم من حصول الجسم فيه تداخل الاجسام فهو لمجرد
 فلا مزيد للاحتالات على الثلاثة هذا ما عليه أهل العلم والتحقيق واما السابعة فاتهم بطلون

(عبد الحكيم)

(قوله والبعد اما موجود أو مفروض موهوم) أى مع قطع النظر عن دلائل الوجود
 (قوله وتوضيح الخ) لما كان في استلزام الانطباق وكونه مائثاله لكون الملائمة بينهما بالانجام فيكون المكان
 يمدا أو بالمماس بالاطراف سطحاً خفاه ازاله بالتوضيح المشتمل على الوجه العقل بحيث لم يبق فيه اشتباه
 (قوله فاتهم بطلون) قد قلنا فيما سبق من الشفاء ان الأغلب عندهم الملاقى المكان على ما يكون
 به النية وان لم يستقر عليه

لفظ المكان على ما يمنع الشيء من النزول فيجملون الارض مكاناً للحيوان دون الهواء المحيط به حتى لو وضعت الدرقة على رأس قبة بمقدار درهم لم يجمعوا مكانها الا القدر الذي يمنعها من النزول في الاحتمال الاول أنه أي المكان (السطح الباطن من الحاوي للماس للسطح الظاهر من الحاوي وهو مذهب ارسطاطاليس وعليه التأخرون من الحكماء كابن سينا والفارابي) وانماهما (والا) أي وان لم يكن المكان السطح (لأن هو البند لما مر) آتفاً من أنه لا يخرج عنهما (وانه) أي كونه بعداً (عالم اما) البعد (المفروض فلما مر) من (أنه موجود) بالوجوه الاربعة الدالة على ذلك (واما) البعد (الموجود فلوجوبه الاول ان) ذلك (البعد اما أن يقبل لذاته الحركة) الالينية (أولاً) يقبلها (والقيمان باطلاق

(قوله على ما يمنع الشيء من النزول) أي ما يستقر عليه الشيء ويقع عليه اعتياده والنزول غير السقوط فلا يرد أنه يلزم أن يكون الجبل الذي علق به الحجر من رأس مكانه وكذا القوة القسرية المصعدة للحجر وليس كذلك على ان المقصود بيان الاطلاق لا التعريف الجامع المانع والدرقة محركة ترس من الجبل ليس فيه خشب ولا عصب

[قوله إما أن يقبل لذاته الحركة] التبول قد يطلق بمعنى الامكان كما يقال الماهية تقبل الوجود والعدم لذاته وهو المراد هنا أي البعد اما ان يمكن له الحركة نظراً الى ذاته أولاً يمكن له نظراً الى ذاته ولا واسطة بين الشئين وعلى الاول يلزم التسلسل وعلى الثاني يتبع انصافه بالحركة فلا يرد أنه ان أراد بعدم قبوله ايها ان يكون ذاته مقتضياً لعدم القبول فالترديد غير حاصر لجواز ان لا يكون مقتضياً لقبول ولا لعدمه وأن أراد به عدم انصافه بالتبول نظراً الى ذاته فلا يلزم لزوم امتناع قبول الجسم للحركة لجواز ان يكون البعد قابلاً لما يتبع الجسم وان لم يكن قابلاً لها بذاته

(قوله على ما يمنع الشيء من النزول) الاظهر ان يقول ما يستند عليه الشيء ويمتنع من النزول اذ الاقتصاء على الثاني يوهم أن يكون الجبل الذي علق به الحجر من رأس مكانه عند العامة وكذا القوة القسرية المصعدة للحجر وليس كذلك واعلم ان جعل المكان عبارة عما ذكر خطأ تامي لانه يوجب أن لا يكون السهم النافذ في الهواء والطائر فيما بين السماء والارض وكذا الحجر المتحرك بالتسريع الى جهة فوق في مكان اذ ليس لما في تلك الحالة موضع يمنعها من النزول وهو ممتنع فاما لشاهد كلاً منها متحركاً والحركة لا بد أن يكون عن شيء الى شيء ومنه الانتقال واليه هو المكان كذا في الابكار

(قوله حق لو وضعت الدرقة) الدرقة ترس من الجبل ليس فيه خشب ولا عصب

(قوله بالوجوه الاربعة الدالة على ذلك) انما أسند الدلالة اليها باعتبار انها شبهات غنى وجود المكان والا

فقد سبق ان لنه ذلك هو الضرورة العقلية

اما الاول فلانه لو قيل البعد (الحركة) الابنية (فن مكان الى مكان) اذلا معنى للحركة الابنية
 الا الانتقال من مكان الى مكان آخر (فله) أى لذلك البعد الذى هو المكان (مكان) آخر
 هو بعداً أيضاً وينقل الكلام اليه بأنه يقبل الحركة الابنية فله مكان ثالث (ويتسلسل) فيكون
 هناك ابعاد غير متناهية متداخلة بعضها فى بعض (وأنه محال) بالضرورة (وكيف) لا يكون
 محالاً (وجميع) تلك (الامكنة من حيث هي جميع يمكن انتقاله) لانه اذا أمكن انتقال
 كل واحد منها أمكن انتقال الكل من حيث هو كل أيضاً الا ترى أنه اذا خرج كل واحد

(قوله فلانه لو قبل الحركة الخ) حاصله انه لو أمكن له الحركة لا يمكن له المكان ولو أمكن له
 المكان لا يمكن المحال وهو وجود ابعاد غير متناهية أو يقال لو أمكن لما زعم من فرض وقوعه محال نظرا
 الى ذاته لكنه يلزم المحال فيندفع ما توهم من ان قبول الحركة لا يقتضى وقوع الحركات بالفعل حتى
 يلزم ان يكون له مكان آخر بل امكان المكان وهو لا يستلزم التسلسل

(قوله الا ترى الخ) وذلك لان السراد يخرج كل واحد خروج كل بعد سواء كان مجتمعاً مع
 آخر أو لا فاذا خرج كل واحد بهذا المعنى خرج الكل وليس المراد خروج كل واحد بشرط الافراد
 عن الآخر حتى لا يستلزم الحكم على كل واحد الحكم على الكل كما قد ترنا كل رجل يشبه هذا الرغبة

(قوله أما الاول فلانه لو قبل البعد الخ) أجيب عنه باختيار الشق الاول ومنع لزوم التسلسل لان
 قبول الحركة عبارة عن امكان الانصاف بالانتقال من مكان الى مكان وهذا الامكان يقتضى امكان أن يكون
 للنصف مكان لا وجوبه فلا يلزم التسلسل وفيه نظر لان لزوم التسلسل وتحقيق ابعاد غير متناهية ليس
 باعتبار انصاف كل بعد بالحركة الابنية بالفعل حتى يرد ما ذكر بل باعتبار ان القابل للحركة الابنية لا بد
 أن يكون أمراً متسكناً بالفعل اذ لا يتعلق بالمكان كالجردات لا يكون قابلاً لها أصلاً والعظم أيضاً معترف
 به وبصرح الشارح في الالهيات بأن للمكان لا يمكن حمله الا في المكان ولهذا استدلل المحققون على أن الله
 تعالى ليس بمكانى بأنه لو كان كذلك لزم قدم المكان وبالجملة مبنى الكلام على أنه يستحيل أن يكون شيء
 في بعض أحيان وجوده مما لا يتعلق له بالمكان وفي بعض منها متسكناً والظاهر ان العقلاء متفقون عليه نعم
 يمكن أن يقتضى الدليل البعد المجردة ان قبلها لذاته لزم التسلسل والافانير الاجسام لا قبله أيضاً فاهو
 جواب القائلين بالسطح فهو جواب القائلين بالبعد

[قوله لانه اذا أمكن انتقال كل واحد اقتضى الشرطية بناء على أن امكان كل درجة في نفسه لا ينافي
 امتناع الكل كما أنشأنا اليه فيما سبق]

(قوله الا ترى انه اذا خرج كل واحد عن مكانه) فان قلت خرج كل من الاجزاء الفلكية عن مكانه لا يستلزم
 خروج المجموع فما الفرق بينه وبين ما نحن فيه قلت خروج كل جزء فبانحن فيه الى المكان غير مكان جزء آخر
 بالضرورة لتطابق الامكنة وتداخل ابعادها على القرض ولا كذلك فيما ذكره فهذا هو مثلث الفرق فليتأمل

عن مكانه فقد خرج الكل (فله) أى للجميع (مكان فذلك المكان داخل في) تلك الامكنة
لانه أحدها وخارج عنها لانه غرّف لها هذا خلف لانه جمع بين التقيضين (واما)
التسم (الثاني فلأن البعد اذا لم يقبل الحركة) لذاته) فالجسم (أيضاً) لا يقبلها لما فيه من البعد
فان حركة الجسم مستلزمة لحركة البعد والحال فيه (فامتناع حركة البعد مستلزم لامتناع
حركة الجسم واللازم) وهو عدم قبول الجسم الحركة (باطل) بالمشاهدة الدالة على قبوله
ايها (فكذا للزوم) وهو عدم قبول البعد للحركة باطل الوجه (الثاني) أنه لو كان
المكان هو البعد والجسم بحد حال فيه) فاذا حصل الجسم في المكان نفذ بعد الجسم في البعد الذي
هو للمكان) اذ لا يجوز أن يعدم البعد ان معاً حال كونه حاصل فيهما والا كان للمكان المدموم
بانعدام لازمه حاصل في مكان مدموم ولا ان يعدم أحدهما والا كان للمكان الموجود في
مكان مدموم أو بالعكس واذا كان البعد ان موجودين معاً فذلك أحدهما في الآخر (فيجتمع
في الجسم بعد ان) متداخلاً (وأنه محال بالضرورة) لان كل بدين فهما لا محالة أكثر من
أحدهما وتداخل المقادير من حيث أنها موصوفة بالمعظم بديهي الاستعالة سواء كانت ذلك
موجباً للاتحاد ورفع الاعتماد في نفس الامر أو للاتحاد في الوضع وقبول الإشارة (ولو جاز)

(قوله لئلا البعد اذا لم يقبل الحركة لذاته) أى لم يمكن له الحركة نظراً الى ذاته على ما مر
(قوله والا كان للمكان الخ) والثاني باطل لكون كل منهما موجوداً ومتشاوراً اليه
(قوله من حيث أنها موصوفة) وأما تداخلها من حيث أنها ليست موصوفة بالمعظم فواقع كتداخل
الخطين من حيث العرض وتداخل الساعين من حيث العمق

(قوله فالجسم أيضاً لا يقبلها لما فيه من البعد) فان قلت عدم قبول الحال في الجسم الحركة لذاته
لا يستلزم عدم قبول الجسم ايها ألا ترى ان العرض الحال فيه لا يقبلها لذاته ولو كان لازماً للجسم مع ان
الجسم يتبناها قطعاً قلت ماذا مبنى على توهم ان المراد من قبول الحركة لذاته القبول لها بالاستقلال
وليس المراد ذلك بل المراد به تحقق قابلية الحركة في ذات ذلك الشيء ولا يتعدى الحركة بالاستقلال والتابعة
ولذلك في تحقق هذه التباينة في العرض الحال في الجسم لا يقال اذا لم يقيد الحركة بالاستقلال لم يلزم على
تقدير تحقق التباينة المذكورة أن يكون للبعد المكان في مكان آخر حتى تسلسل الامكنة لما سيصرح الشارح
في النوع الثاني ان التحرك بالعرض لا يلزم له مكان لانا نقول البعد الذي هو المكان جوهر فهو قبل
الحركة كان حركته بذاته والاستقلال فيلزم له مكان آخر وهذا لا يقتضي تقييد الحركة في الشبهة
بالاستقلال كالانقضى على الظن ولوسم نقابة الباب أن يكون هذا جواباً آخر غير ما ذكره المصنف فتأمل

تداخل البعدين بحيث يصيران متعدين في الإشارة الحسية (لجاز تداخل العالم في حيز خردلة) بأن يقطع قطعة على مقدار خردلة خردلة ثم يتداخل كلها في واحدة منها وهو باطل بالبدية (وأيضا فانه) أي امتناع التداخل (حكم ثبت لامتجيز بذاته وهو البعد لانه ممتد بذاته في الجهات فلا بد له من حيز ومكان يشغله على انفراد (دون المادة) اذ لا مدخل لها في اقتضاء الحيز ومنتاع التداخل فلا يجوز تداخل البعدين مطلقا سواء كانا ماديين أو مجردين أو مختلطين وقد فقد في بعض النسخ لفظة وأيضا وعلى هذا يكون قوله فانه بيان للشرطية أي لو جاز تداخل البعدين لجاز تداخل العالم في حيز خردلة لان امتناع التداخل للمعلوم في الاجسام حكم ثبت للمتعيز بالذات اذ يجب أن يكون كل من المتعيزين بالذات منفردا بمحيز على حدة والمتعيز بالذات هو البعد دون المادة اذ لا مقدار لها في ذاتها فلا تكون مقتضية للعيز ودون الصورة الجسمية لان الجسم الواحد قد يتخلل فيشغل مكانا كبيرا ثم يتكاثف فيشغل مكانا صغيرا مع بقاء صورته الجسمية في المكانين فليست الصورة الجسمية في ذاتها مقتضية للعيز وعدم اقتضاء سائر الصور والاعراض سوى الابداد للعيز ظاهرا فليس المقتضى للعيز وامتناع التداخل في الاجسام المشاهدة الا الابداد فاذا لم يمتنع تداخلها لم يمتنع تداخل الاجسام أيضا (وأيضا فانه) أي تجوز التداخل بين الابداد (رفع الامان عن الوحدة الشخصية) وقدح في الوثوق بها (فانه يجوز) على تقدير جواز التداخل (كون هذا الذراع) للعين للشخص (ذراعين) بل أذراعا كثيرة ويجوز على تقديره أيضا كون شخص واحد من الانسان شخصين بل أشخاصا متعددة فيرتفع الوثوق عن أمثال هذه البديهيات وانه سفسطة ظاهرة (وأيضا فانه يلزم) على تقدير

(حسن جلي)

(قوله وعدم اقتضاء سائر الصور والاعراض) وأما الصورة النوعية فمعي كونها غمصة بمحيز ان النوعية الموجودة في الجسم المقتضية لحيز ما مقتضية لتعين ذلك المقتضى لانها من حيث ذاتها وماهيتها بدون وجودها في الجسمة تقتضى حيزا ما

(قوله كون هذا الذراع العين ذراعين) فيه بحث لان هذا من المعاديات التي يجوز بها مع جواز خلافا بلا تجوز وبالجملة الحكم بمدد البعد عندهم ينه على انهم أقاموا دليلا على ذلك بزعمهم فلا اعتداد بحكم الحس بالوحدة ههنا لتعارضه مع البرهان كالا اعتداد لحكمه بأن الجسم موجود واحد وأما حكمه بوحدة الذراع فخال عن المعارض يجوز به مادة

تداخل البعدين (اجتماع الاثنين) فان ذلك البعدين متماثلان قد اجتماعا في مادة واحدة (وقد ابطالناه) فيما سبق (والجواب عن (الوجه) الاول انا نختار أن البعد (الذي هو المكان لا يقبل الحركة) الانية (قوله فلا يقبلها الجسم) أيضاً (لما فيه من البعد قلنا) هذا اللزوم (ممنوع اذ البعد الذي في الجسم قائم بالمادة) حال فيها (و) البعد (الذي فيه الجسم) أعني المكان (قائم بنفسه) غير حال في المادة (وانهما مختلفان بالحقيقة) فلا يلزم حينئذ من عدم قبول أحدهما الحركة عدم قبول الآخر ايها انما يلزم ذلك على تقدير التماثل في الحقيقة (وما يقال) في ابطال كون المكان بعداً قائماً بنفسه (من أن البعد قد اقتضى) من حيث هو هو أعني لذاته (القيام بالحل) والحاجة اليه (والا لاستغني) في حد ذاته عنه) أي عن المحل والقيام به اذ لا واسطة بين الحاجة وعدمها الذي هو الاستغناء (فلا يحل) البعد (فيه) أي في المحل أصلاً لان ما لا حاجة له في تقوم ذاته الى شيء لا يتصور حلوله فيه لكن البعد قد حل في المحل كما في الاجسام فلا يكون من حيث هو هو مستغنياً عن المحل بل محتاجاً اليه لذاته ومقتضياً للقيام به (وأنه يقتضى أن يكون كل بعد كذلك) أي حالاً في المحل قائماً به لان مقتضى ذات الشيء لا يتخلف عنه فلا يمكن حينئذ أن يكون بعداً قائماً بنفسه حتى يكون المكان عبارة عنه وقوله (بناء) خبر للمبتدأ الذي هو قوله وما يقال يعني أن هذا الاستدلال على ابطال كون المكان بعداً موجوداً مبنى كالوجه الاول (على تماثل الابداد) للمادية والمجردة وقد عرفت أنه ممنوع (و) الجواب (عن) (الوجه) الثاني أنا لا نسلم

(عبد الحكيم)

(قوله وانهما مختلفان بالحقيقة) اذ لا تماثل بين الجوهر والعرض والجيب وان كان يكفيه مجرد جواز الاختلاف لانه مانع الا أنه لا مكان قائلاً بكون المكان السطح لا البعد تعرض لاثبات الاختلاف (قوله انما يلزم الخ) لو سلم التماثل يجوز ان يكون الاختلاف في قبول الحركة وعدمه راجعاً الى الامور الخارجية اللازمة لهما لان حقيقتهما المتعحدة .

(قوله اذ لا واسطة بين الحاجة الخ) قد عرفت الكلام بما لا مزيد عليه فيما سبق (قوله لا يتصور حلوله له) بناء على ان الحلول يقتضى الاحتياج اليه لذاته هكذا قالوا وفي نظر [قوله اننا لا نسلم حصول اجتماع البعدين الخ] حاشية ان أردتم بمصولة في جسم حلولها فيه فاللازمة ممنوعة لان اللازم من التفوذ هو التداخل لا الحلول والاتحاد في الوضع وان أردتم مجرد اجتماعها في الجسم وتوحدتها فيه فاللازمة مسلمة وبطلان التالى ممنوع فان الضروري ان كل بدئين

اجتماع البعدين في جسم) علي تقدير نفوذ بعد الجسم في البعد الذي هو المكان (بل) نقول (بعد هو في الجسم بلازمه) وهو حال في مادته (وبعد فيه الجسم بقارته) وليس حالا في مادته بل هو قائم بنفسه فهناك بعدان مادي ومجرد قد نفذ أحدهما في الآخر وتداخلهما (وامتناع ذلك) أي امتناع النفوذ والتداخل بين البعد المادي والبعـد المجرد (ومنعوى) الضرورة غير مسموعة (للتخالف في الحقيقة) لما عرفت من تنافي لازميها أعني جواز المفارقة وامتناعها (وان اشتركا في كونهما بعداً) انما للمتنع بالضرورة نفوذ للمادي في المادي وتداخلهما (ومنه) أي وما ذكرناه من حال هذين البعدين المتداخلين (يعلم أنه لا يلزم) من جواز تداخلهما (جواز كون الذراع الواحد (ذراعين) ولا كون شخص واحد شخصين (فانه) أي الذراع (عبارة عن البعد الخال) في المادة والتداخل في الابداد المادية محال وان جاز ذلك بين المادي والمجرد وبهذا يعلم أيضاً أنه لا يلزم تجويز تداخل العالم في حيز خردة وان البعد المجرد ليس متعبراً بذاته حتي يقتضى انفراد مجز كالمادي بل المجرد هو الحيز نفسه (و) أنه (لا يلزم اجتماع المثلين) لان البعدين متخالفان في الحقيقة مع أن أحدهما حال في المادة دون الآخر (وبالجملة فالادلة) المذكورة علي امتناع تداخل بعد الجسم والبعد الذي هو المكان (فرع تماثل البعدين) المادي والمجرد (ولا يقول به عاقل) لان أحدهما قائم بنفسه والآخر قائم بنفسه فكيف يصور تساويهما في تمام الحقيقة (فروع) علي كون المكان سطحاً فإنه اللازم من بطلان كونه بعداً كما تحققت (الاول المكان قد يكون سطحاً واحداً كالطير في الهواء) فان سطحاً واحداً قائماً بالهواء يحيط به (أو أكثر) من سطح واحد كالخبر الموضوع علي

ماديين فهما أكبر من أحدهما وأما اذا كان أحدهما مجرداً قائماً بنفسه والآخر مادياً قائماً بالجسم وينطبق أحدهما علي الآخر بحيث لا يزيد المقدار فبطلانه نظري وما مر من أن تداخل المقادير من حيث أنها موصوفة بالمعظم بدیهی الاستحالة ولا تفاوت في ذلك بين المادي والمجرد ففي عمل النزاع غير مسموعة لم يجوز أن يكون المانع من النفوذ عظم المقدار مع كونه في المادة لكونه موجباً للكثافة

(قوله و امتناع ذلك أي امتناع النفوذ والتداخل بين البعد المادي والبعد المجرد) رد الشارح هذا الجواب في حاشية التجريد بما حاصله ان مثلًا امتناع التداخل هو الاتصاف بالمعظم والامتداد وهذا الاتصاف موجود في المادي والمجرد فيمتنع التداخل بينهما أيضاً

الارض فانه) أى مكانه (أرض وهواء) يبنى أنه سطح مركب من سطح الارض الذى تحته و سطح الهواء الذى فوقه (الثانى) من تلك الفروع (أنه قد يتحرك السطح كلها كالسلك فى الماء الجارى) فانه اذا كان فى وسط الماء الجارى كان السطح المحيط به سواء فرض واحداً أو مركباً من متعدد متحركاً بتبعية حركة الماء ولما كانت حركة السطح الذى هو المكان بالمرض لا بالذات لم يلزم أن يكون للمكان مكان آخر (أو) يتحرك (بعضها كالطير الموضوع فيه) أى فى الماء الجارى فان مكانه مركب من سطح الارض الساكن و سطح الماء المتحرك (أولاً) يتحرك أصلاً فيكون المكان ساكناً وهو ظاهر (الثالث) من تلك الفروع (أنه قد يتحرك الحاوى والمحوى ما) اما متوافقين فى الجهة أو متخالفين فيها (كالطير يطير والريح تهب) على الوفاق أو الخلاف (أو) يتحرك (الحاوى وحده كالطير يقف والريح تهب أو) يتحرك (المحوى وحده كالطير يطير والريح تقف) وقد يقال اذا تحرك

(قوله سواء فرض واحداً أو مركباً من متعدد) سيجى فى بحث الكيفيات ان السيلان عبارة عن تدافع الاجزاء سواء كانت متفاسدة فى الحقيقة متوافقة فى الحس أو متوافقة فى الحقيقة أيضاً فعلى التالى يكون مكان السلك فى الماء الجارى واحداً وعلى الاول يكون متعدداً بخلاف الطير الواقف فى الهواء الا أكد فان مكانه سطح واحد وبعض الناظرين لم ينتهوا فوقموا فى حجب بعض (قوله متحركاً بتبعية حركة الماء الخ) ما دام ذلك السطح المحيط بما سبيل سطح الظاهر من السلك واذا فارق منه يشمل ذلك السطح فتدبر فانه قد سهى فيه بعض (قوله وقد يقال الخ) هنا مدفوع بأن المقصود انه لا تلازم فى المكان والتمكن فى الحركة نظراً الى ذاتهما فلزوم الحركة بسبب أمر خارج لا ينافيه ولذلك قاله الاولى

(قوله سواء فرض واحداً أو مركباً) اذا اعتبر الجهات فالسطح المحيط مركب من سطوح ولذا يقال يحيط بالربع ستة سطوح واذا لم يعتبر كما يدن عليه اعتبار السطح المحيط بالطير واحداً على ناسق الآن فالتركيب بان يعتبر بعض محيط السلك شيئاً مداخله فى الماء كالخشب ثم الظاهر فيها ذكر ان سطحاً يتلانى ويشمل ويحدث سطح آخر قاطل الحركة مساعة وكذا الحجر المستوي الموضوع فى الماء يشمل جميع سطوحه ما

(قوله ولما كانت حركة السطح الخ) فان قلت يلزم من هذا أن لا يلزم للجالس فى الفينة المتحركة مكان مع ظهور بطلانه قلت لزوم المكان له ليس باعتبار الحركة العرضية بل بأنه قد يتحرك بالذات فلا يشارك المكان

(قوله والريح تقف) الظاهر ان يقال والهواء يقف لان الريح هو الهواء المتحرك فلان معنى توقوفه ظاهراً

الطير انخرق الهواء من قدامه والتأم من خلفه اذ لا يجوز الخلاء عند أصحاب السطح فيلزم تحرك الهواء من تحرك الطير فالاولى ان يمثل بكرة تماس بمحدها مفرقة أخرى وبمقرها محدد بكرة ثالثة وتكون المتوسطة متحركة وحدها فيكون مثالا لكل واحدة من حركتي الخاوى والخواوى وحده (الاحتمال الثاني انه) اعني السكان (بعدموجود ينفذ فيه الجسم) وينطبق بمده عليه ويسمى بمدا مغطورا لانه فطر عليه البدنية فلها شاهدة بأن الماء مثلا انما حصل فيما بين أطراف الاناء من الفضاء ألا ترى أن الناس كلهم ما يكون بذلك ولا يحتاجون فيه الى نظر وتأمل ثم ان التاثلين بأن السكان هو البعد الموجود المجرد فرفقان بفرقة تجوز خلو هذا البعد عن الاجسام وهم أصحاب الخلاء وفرقة تنمعه (وهو) أي كون السكان بمدا موجودا (مذهب أفلاطون) كما هو المشهور (اما أنه) أي البعد الذي هو السكان (موجود فلا نه مقتدر) أي يقبل التقدير (بالنصف والثلث والربع) وغير ذلك (ويتفاوت) بالزيادة والنقصان (فان ما بين طرفي الطاس أقل مما بين طرفي سور المدينة بالضرورة ولا شيء من المعلوم بمقتدر ومتفاوت) لا يقال ذلك التقدير والتفاوت أمر فرضي فان العقل يلاحظ

(قوله فيكون مثالا لكل واحدة) وان كانت الحركة وضعية فان المقصود بيان الاختلاف بين السطح والبعاد في الاحكام المذكورة بأن البعد لا حركة له أصلا
(قوله فطر) أي خلق
(قوله ما يكون بذلك) ويقولون يتعاقب الاجسام المحصورة في الاناء عليه
(قوله فلا نه مقتدر الخ) لا يخصر ظاهرا الا انه أعاد

(قوله فالاولى ان يمثل بكرة الخ) المقام والمساقي في الحركة الابدية فالتبديل بالكرة المذكورة ليس بذلك والثلث المطابق للمقام الماء المتألي فيكون التماس المشدود الرأس اذا فتح فان مكانه السطح القائم بالكوز فقد تحرك الخاوى وأما الخاوى اعني ذلك السطح فهو واقف
(قوله لانه فطر عليه البدنية) وقيل لانه ينشق فيدخل فيه الجسم بماله من البعد وهذا البعد عند التاثلين به جوهر قابل للاشارة الحسبة غير مقارن لزيادة ومقارنة الابعاد الجسمية الحالة فيها فكأنه أمر متوسط بين العالمين اعني الجواهر المجردة التي لا تقبل اشارة حسية والاجسام التي هي جواهر كثيفة ثم هذا البعد المجرد مساو لابعاد الاجسام بمرها فهو بعد بقدر قطر تلك الاعظم وكل بعد جسم منطبق على بعض من ذلك البعد المجرد
(قوله لا يقال ذلك التقدير والتفاوت الخ) الحق في الجواب على ما أشير اليه في مباحث ازمان منق

وقوع شيء فيا بين طرفي الطلح وبحكم بأنه أقل من الواقع فيا بين طرفي السور فرضا ويقدر كل واحد من الواقعين المفروضين بالتنصيف والتثليث وغيرهما فلا يلزم حينئذ وجود البعد فيا بين أطرافها لانا نقول نحن نعلم بالضرورة ان التفاوت بينهما حاصل مع قطع النظر عن ذلك الفرض وكذا الحال في قبول التقدير (واما أنه أي المكان هو البعد فلا نه لو لم يكن البعد لكان هو السطح لاسر) من أنه لا يخرج منهما (وانه) أي كون المكان هو السطح (باطل لوجوه الاول ان لكل جسم مكانا) بالضرورة فلو كان المكان هو السطح لوجب أن يكون كل جسم محنوقا بجسم آخر أو بأجسام متعددة وأيا ما كان فواء كل جسم جسم آخر (فيلزم عدم تنامي الأجسام وسبطله لا يقال لاسلم) لزوم لا تنامي الاجسام (بل قضي الى جسم لا مكان له فان الحد للجهات المحيط بما سواه من الاجسام) عندنا ليس له مكان بل وضع فقط فان حركته وضعية تقتضي تبدل الاوضاع دون الامكنة (لانا نقول كل جسم فهو متحيز مشار اليه بهنا وهناك ضرورة) والحيز هو المكان وكذا المشار اليه بلفظ هنا وهناك ليس الا للمكان وكل جسم في مكان فوجب أن المكان عبارة عن البعد ليم الاجسام كلها دون السطح لاستزاه أن لا تكون الاجسام متناهية أو أن لا يكون الجسم المحيط بما عداه من الاجسام في مكان والثاني باطل بالضرورة كما ذكرنا وبالاتفاق أيضا (أليس الحكماء لما أثبتوا الحيز الطبيعي للأجسام (قالوا) نحن (نلم بالضرورة أن كل جسم لو غل وطمعه لكان في حيز) فقد اترفوا بأن كل جسم يجب أن يكون في مكان وحكموا بذلك هناك وبنوا عليه اثبات للمكان الطبيعي (فأبالم نسوا ذلك وأنكروه حين أؤموا به) فالتفاوتون بأن الحد لا مكان له متناقضون لأنفسهم فيا ادموه هناك بل نقول (كيف) لا يكون للمحدد مكان (وان الحركة الرضية) التي لا تقتضي تبدل المكان (انما تعرض للمجموع المحدد) من حيث هو مجموع (واما نصفاء التمايزان بحسب ما يمرض لهما من كونهما فوق الارض أو تحتها) فلاشك انهما (يستبدلان للمكان ولهما قسلة) من مكان الى آخر وكذلك جميع أجزاء

(قوله لانا نقول الخ) هذا الجواب لا يتم لو قرر الاعتراض بأن قوله التفاوت والتقدير باعتبار تفاوت الاجسام التي يتجدد تباعدها حتى لو فرض عدم تلك الاجسام انتفى التفاوت والتقدير

كون قبول الزيادة والتقصان من عوارض الوجود الا يرى ان ما بين الطوقان وبين سيدنا محمد عليه السلام أقل مما بين يومنا ويوم الطوقان

المحدد تستبدل أمكنتها بإمكانه أخرى حال حركته بالاستدارة (ولو كان أجزاء المتحرك بالحركة الدورية ليس لما نقله) من مكان إلى مكان آخر (لم يكن للقمر والشمس وسائر الكواكب ولا للمكانها) الذي ركزت هي فيه (قلة) أصلاً لأنها لا تستبدل سطعاً بسطح (والضرورة تبطله) ألا ترى أنها تارة فوق الأرض وتارة تحنها فكيف لا تكون منتقلة من مكان إلى آخر مع ثبوت هذه الحالة لها وإذا كان كل جزء من أجزاء المحدد في مكان ومستبدلاً بسبب حركته الوضعية مكاناً آخر كان المحدد كله في مكان مركب من أمكنة أجزائه فوجب أن يكون المكان هو البعد دون السطح هذا وقد قيل أن الحيز عندهم ما به تتمايز الأجسام في الإشارة الحسية وهو أعم من المكان لتناوله الوضع الذي يتمايز به المحدد عن غيره في الإشارة فهو متعيز وليس في مكان ولا بعد في أن تكون الحالة التي تتميز في الإشارة الحسية عن غيره طبيعية له وأن لم يكن شيء من أوضاعه ونسبته بالقياس إلى ماتحته أسراً طبيعياً وأيضاً لهم أن يخصوا قولهم كل جسم فهو متعيز بالأجسام التي لها مكان فيخرج

(قوله ما به تتمايز الخ) أي تكون الإشارة الحسية إلى أحدها غير الإشارة إلى الآخر (قوله وهو أعم من المكان) قال المحقق العلوي في شرح الاشارات أن الوضع ههنا هو الهيئة العارضة للجسم بسبب لية بعض أجزائه إلى بعض لا الذي هو المقولة أعني ما يبرشر به نسبة أجزاء الجسم إلى غير الجسم لأنه مما يقتضيه تأثير غريب وأما الوضع بالمعنى الثالث وهو كون الجسم بحيث يقبل الإشارة الحسية فهو أمر يقتضيه الجسمية الحالة في المبولي وليس مما يتعلق بالمباحث المختلفة انتهى ولا شك في أن الوضع بهذا المعنى عارض لكل جسم ولو خلى وطبعه فالحيز الطبيعي بمعنى الوضع شامل لجميع الأجسام هل مالم في المباحث المشتركة أن لكل جسم وضماً وللفلك الأقصى وضع وهو مبين المكان بمعنى السطح فما معنى قوله وهو أعم من المكان وما الحاجة إلى اعتبار عمومه

(قوله لهم أن يخصوا الخ) جواب باختيار أن الحيز هو المكان والكلية مخصوص بما سوى المحدد وبالبه تشير عبارة الاشارات حيث قال أن الجسم إذا خلى وطباعه لم يكن له بد من موضع معين حيث لم يتصل كل جسم ويرد عليه أنا لا نسلم أن لو دخل الجسم ونفسه يقتضي المكان بمعنى السطح كيف وقد استثنى

(قوله لتناوله الوضع الخ) في سياق كلامه إشارة إلى أن الوضع معنيين الحالة التي يتميز بها الجسم في الإشارة الحسية والمقولة التي هي إحدى الأجناس العالية كما مر فإن قلت إذا كان الحيز في المحدد هو الوضع أي الحالة التي يتميز بها الجسم في الإشارة الحسية فلم لم يكتف بهذه الحالة في سائر الأجسام وإثبت فيه الحيز بمعنى المكان قلت لضرورة أن الجسم المتمايز في الإشارة الحسية الكائن تحه آخر له محيط به يوجد فيه الخواص الثابتة للمكان

عنه مالا مكان له وان يقولوا ان المشار اليه هنا وهناك قد يكون الحالة المميزة في الاشارة الحسية وحينئذ تندفع المناقضة أيضا واما حديث أجزاء التحرك بالاستدارة فنقول ان كانت تلك الاجزاء مفروضة فلا يمرض لها حركة خارجية قطعا وان كانت موجودة بالفعل كالنواكب المنفصلة عن اجرام الافلاك المركوزة هي فيها فالمعلوم من حالها بالضرورة تبدل أوضاعها بالقياس الى الامور الثابتة تبعا للحركة الوضعية الحاصلة للفلك واما انتقالها من مكان الى المكان فليس مما علم بالضرورة (الثاني) من الوجوه الدالة على بطلان ان المكان هو السطح (أنه لو كان المكان هو السطح لم تحرك الساكن) حين هو ساكن (وسكون المتحرك) حين هو متحرك ولللازم يذهبى البطلان (واما بيان الملازمة فهو أن الطير الوائف في الهواء) أي الريح الهابة (ساكن) بالضرورة (ويلزم) من كون المكان هو السطح (حركته) في تلك الحالة (اذ ليس الحركة) الاينية (الا استبدال المكان) بمكان آخر (ولا شك أنه) أي الطير في تلك الحالة (مستبدل للسطوح) لمحيطه به (التواردية عليه) فيكون متحركا حركة أينية باستبدال الامكنة (وأن القمر متحرك) لما عرفت (ويلزم)

ذلك الاقتضاء في الحد وان للمحيط مدخلا في ذلك

(قوله ان المشار اليه هنا وهناك) فيه أن الاشارة هنا وهناك يقتضى نسبة الجسم اليه بالنظر فيه ونسبة الجسم الى الوضع بقى لا يقبله العقل السليم فالوجه أن يقولوا ان كل جسم فهو مشار اليه في نفسه ولا نسلم أنه مشار اليه هنا وهناك

(قوله تلك الاجزاء مفروضة) أي جزئيتها لان نفس الاجزاء ليست مفروضة

(قوله وان كانت موجودة بالفعل) أي مع وصف الجزئية

[قوله في الهواء أي الريح] الهواء في اللغة الجو وفي الحركات أحد العناصر فعلى الاول تفسيره بالريح بذكر الحال واردة الحال ليعص توصيف الهابة على الثاني للاشارة الى أن تأنيث الصفة مع أن الهواء مذكر يتأويله بالريح

(قوله فلا يمرض لها حركة خارجية) الظاهر ان ذوات الاجزاء محققة والقرينة جزئيتها وان تحقق

الذات يكفي لعروض الحركة الخارجية وسيأتي تنمية لهذا الكلام في مباحث البلاين على رأى الفلاسفة

(قوله أي الريح الهابة) انما قسم تفسير الهواء بالريح على وصفه بالمحسوب مع ان الظاهر التأخير لان الريح هو الهواء الهاب اشارة الى وجه تأنيث الهابة بانه عن تأويله الهواء بالريح والريح يؤنث قال الله تعالى وريح فيها عذاب اليم والان المتعارف وصف الريح بالمحسوب

من كون المكان هو السطح (سكونه) في حال تحركه (لانه غير مستبدل للسطح) الذي هو مركزه من فلكه وكذا الحال فيما نقل من بلد الى بلد في صندوق (وقد يجاب عنه) أي من الوجه الثاني (بمنع الملازمة) أي لا نسلم أنه لو كان المكان هو السطح لزم تحرك الساكن وسكون المتحرك وما ذكر في بأنها غير تام (فان الحركة) الألفية ليست استبدال الامكنة كما ذكرتم بل هي (تغير النسبة الى الامور الثابتة) سواء تغيرت هنالك النسبة الى الامور التنيرة أو لم تتغير كما في جسمين تحركا على وجه لا تتغير النسبة بينهما (وهو) أعني تغير النسبة الى الامور الثابتة (غير حاصل في الطير) الواقف فلا يكون متحركاً مع توارد السطوح عليه بل يكون ساكناً (حاصل في القمر) وفيما نقل في الصندوق فيكونان متحركين مع عدم تبدل السطوح عليهما (والجواب) عن هذا الجواب (ان تغير النسبة الى الامور الثابتة (معلل بالحركة) اذ يقال تحرك الجسم فتغيرت نسبته الى الثابتات واذا كان ذلك التغير معللاً بالحركة (فعدمه بعدمها) أي بكون عدم التغير وهو بقاء النسبة معللاً بعدم الحركة وهو السكون واذا كان وجود التغير معللاً بوجود الحركة وعدمه بعدمها لم يكن نفس الحركة وإليه أشار بقوله (لا انه حقيقتها) أي التغير معلل بالحركة لا انه حقيقة الحركة فسقط المنع وتبين كون الحركة استبدالاً الامكنة وصحت الملازمة للذكورة وقد يقال ان كون الحركة عبارة عن تغير النسبة سند لمنع الملازمة فلا يجديكم ابطاله نعم الا اذا ثبت مساوؤه للمنع (والحق) في الجواب عن الوجه الثاني (ان الحركة) الموجودة (عندهم) في الخارج (حالة مستمرة) للمتحرك (من أول

(قوله وقد يقال الخ) أي لا نسلم سقوط منع الملازمة لانه ابطال للسند وهو لا يستلزم رفع المنع الا اذا كان مساوياً له وهنا ليس كذلك اذ يجوز أن يستدل بالحركة عبارة عن استبدال الامكنة من

لنتمكن فيها

(قوله في صندوق) بحيث يماس جميع باطن الصندوق جميع ظاهراً ذلك الجسم المتقول
(قوله والجواب ان تغير النسبة معلل بالحركة) فعدمه بعدمها فان قلت اذا كان التغير معللاً بالحركة وجوداً وعدمه يكون مساوياً لما فكيف يمكن أن يوجد الحركة بدون التغير في الطير الواقف قلت المستدل بدع وجود الحركة في الطير المذكور نفس الامر بل لزمه من تفسير المكان بالسطح فاذكرته وجه آخر لفساد التفسير المذكور وليس بضائر للمستدل

المسافة الى آخرها) أي ثابتة له في كل حدى من حدودها الواقعة فيما بين المبدأ والنهي ومن
 للعلوم ان هذه الحالة ليست عين استبدال الامكنة بل هي التي (تسمى التوجه) والتوسط
 أيضاً (واستبدال المكان من لوازمها) أي من لوازم الحالة التي هي الحركة لاهيتها (فلا يتم
 الدليل) اذ ليس يلزم من وجود هذا اللازم في الطير الواقف وجود اللازم فيه أعني
 الحركة لجواز أن يكون اللازم أعم فان استبدال الامكنة اذا كان ناشئاً من التمكن فيها

(قوله فان استبدال الامكنة الخ) في الشفاء أما انه ليس متحركاً فلائذ ليس مبدأ الاستبدال فيه
 والمتحرك في الحقيقة هو الذي مبدأ الاستبدال فيه وهو الذي الكمال الاول لما بالقوة فيه من نفسه حتي
 انه لو كان سائر الاشياء عنده مجالاً لكان حاله يتغير أعني لو كانت الامور المحيطة به والمقارنة اليه ثابتة
 كما هي لا يمرض لها عارض كان الذي عرض له يتبدل نسبتته فيها وأما هذا فليس كذلك انتهى وبما قلنا
 ظهر ان دفاع ما في الترح الجديدين للتجريد انه اذا قيل ان انساناً محنوقاً بكراس مثلاً بحيث لم يبق من مظاهر
 بدنه جزء غير محنوق اذا سافر من بلد الى بلد لم يكن ساكناً لانه لم يتقل من مكانه وهو باطن
 الكراس وكذا الجالس في الماء الجاري اذا تحرك حركة مساوية لحركة الماء بحيث لم يفارق سطح الماء
 للالصاق له لم يكن ساكناً وذلك سفطة فلا مدفع له

(قوله فان استبدال الامكنة اذا كان ناشئاً الخ) أراد أن ينشأ منه ملشاً قريباً فلا يرد ان يخصاً اذا
 دار على نفسه غير خارج عن مكانه فلائذ ان نشأ منه تحرك الهواء لمشايت فقد تبدل السطح المحيط به
 مع انه ليس يتحرك حركة اينية هكذا قيل لكن اذا قيل يلزم أن يكون الانسان محنوقاً بكراس مثلاً بحيث
 لم يبق من مظاهر بدنه جزء غير محنوق اذا سافر من بلد الى بلد لم يكن ساكناً لانه لم يتقل من مكانه
 وهو باطن الكراس وكذا الحوت في الماء الجاري اذا تحرك حركة مساوية لحركة الماء بحيث لم يفارق
 سطح الماء للالصاق لم يكن ساكناً وذلك سفطة فلا مدفع له وأقول أما الجواب عن الثاني فظاهر
 لان فرض تساوى حركة الحوت وحركة الماء الجاري فرض محال على أصل الفلاسفة لما سيجيء من
 الدليل الدال على اشتراط المعاودة الخارجية في كل حركة وهي منتفية في حركة الحوت على التصوير
 المذكور والمعلوم هم الذين يستدلون بالوجوه للذ كورة على أن المكان هو البعد الموجود المجرد أعني
 الأطلون ومن تبعه قائلون باستحالة المفروض للذ كور الهم الا أن يورد الشبهة من طرف التكميلين بناء
 على عدم تمامية دليل اشتراط المعاودة وأما عن الاول بعد تسليم أن سطح الكراس للذ كور مكان لذلك
 الانسان فن وجوه الاول انهم أرادوا بالمكان في تغير الحركة الابنية المكان المطلق ولو بالنسبة الى
 مجموع المتحرك بالذات وبالذات الثاني انهم أرادوا باستبدال المكان الثاني من جهة التمكن طلب تبدله
 أعني التمسك الذي هو كون الجهة مقصداً للمتحرك وبالجملة هو معنى التوجه الذي لا يوجد في حال

كان حركة وإذا كان ناشئا من غيره كما في الطير الواقف في الريح الهابة لم يكن حركة وإما القمر فلا يجري فيه هذا الجواب لأن انتفاء اللازم الذي هو الاستبدال يستلزم انتفاء الملزوم الذي هو الحركة ولو اكتفي بأن استبدال المكان متاير للحركة أمكن اجراؤه فيه إذ ليس يلزم من وجود أحد المتنايرين وجود الآخر ولا من عدمه عدمه إلا إذا ثبت بينهما لزوم وقد سبق منا أن المعلوم بالضرورة من حال القمر تبدل أوضاعه تبعا لتحركه فلكه حركة وضمنية لا كونه متحركاً حركة إينية يجب انتقاله من مكان إلى مكان آخر (الثالث) من تلك الوجوه (أنه لو كان) المكان (السطح لزم أن لا يكون) المكان (مساوياً للممكن ولللازم ياطل) لأن التمكن منطبق على المكان مالم له فيجب أن يكونا متساويين (بأنه) أي بيان اللزوم (أنا إذا أخذنا جسماً) كشمعة مثلاً (لجعلناه مدوراً كان مكانه مثلاً ذراعاً في ذراع فإذا جعلناه صفة دقيقة) جداً (طولها عشرة أذرع وعرضها كذلك) أي عشرة أذرع أيضاً (كان) مكانه في هذه الحالة (أضناف ذلك) المكان الذي كان له في حالة التدوير فقد ازداد المكان (والتمكن بحاله لم يزد) وقد يمنع بقاء التمكن على حاله لأنه قد اختلف مقداره بالفعل وإن كانت المساحة واحدة (و) أيضاً (زق الماء) المملوء منه (إذا صب منه) بمضه (كان) ذلك الزق (مماساً للماء بجميع سطحه) الداخلي (كما كان) مما ساله كذلك قبل الصب (فقد نقص التمكن) الذي هو الماء (والمكان) أعني السطح الباطن من الزق

[قوله وأما القمر فلا يجري إلخ] لو أريد بالوازم الروادف ثم الجواب في القمر أيضاً مع الإشارة إلى بيان ملأ غلط المستدل بأنه أقام تابع الحركة مقامها ففي الاستدلال عليه [قوله وقد يمنع إلخ] يعني أن التمكن بالذات إنما هو المقدار والجسم تبقي بدليله زيادة المكان بالتدخل وانتفاءه بالتكاثف والمقدار فيما نحن فيه مختلف بالفعل وإن كان بالقوة واحداً بمعنى أن المساحة واحدة

السكون وإن وجد طلب الحصول بالمعنى الظاهر في الحركة الطبيعية حال السكون وهذا الطلب متحقق في الصورة المذكورة إلا أنه يختلف المتقاضى مانع تخلف برودة الماء عنه مانع التسخين القريب الثالث أن المصنف قل في المقصد الرابع من بحث الأكران على رأي المتكلمين اختلافهم في تحرك الجواهر الوسطانية من الجسم المتحرك فقد لان لم أن ادعاء عدم حركة نفس الإنسان المحفوف بالكرباس حركة إينية سفطة لم ادعاء عدم حركة المجموع بها سفطة ظاهرة فتأمل

(بحاله) وقد يتبع بقاء المكان على حاله لانه اذا صاب منه بعض الماء فقد انتقص قربه من الاستدارة (و) أيضاً (الجسم اذا حفرنا فيه حفرة عميقة (فقد انتقص) الجسم الذي هو المتمكن (وازداد مكانه وهو السطح الحاوي به) وهذا أشد استحالة من المذكورين قبله وقد يجاب بأنه وان انتقص حجمه لكن ازداد سطحه الظاهر المماس لمكانه قالوا (واذا قلنا ان المكان هو البعد لم يلزم شيء من هذه المحذورات الثلاثة) واعلم ان الموجود في نسخة الاصل وكثير من النسخ هكذا الرابع الجسم اذا حفرنا الى آخره فقد جمع على هذا وجهاً رابعاً من الوجوه الدالة على استحالة كون المكان هو السطح والصواب أنه من جهة الوجه الثالث كما مررتاه (وما يؤيد هذا المذهب) وهو كون المكان هو البعد انا نعلم بالضرورة (أن المكان الذي خرج عنه الحجر) المسكن في الهواء (فلا الهواء لم يطل والسطح) الذي كان محيطاً بذلك الحجر (قد بطل) بالكلية فدل على أن المكان هو البعد الذي لم يطل دون السطح الذي بطل (و) كذلك يؤيد (أن المكان مقصد للتحرك بالحصول فيه وقد صرح ابن سينا في اثبات الجملة بأنه) أي مقصد للتحرك بالحصول فيه (موجود)

[قوله قربه] أي قرب الزق

[قوله وقد يجاب الخ] يعني أن المتمكن بالذات اما هو السطح الظاهر لالجسم والا لكان للاجزاء الباطنية أيضاً مكان وهو بسبب الحفرة يزداد كاللحم فلا يلزم المحذور
[قوله أنه من جهة الخ] لانه ثبت عدم مساواة المكان للمتمكن فيكون داخل تحت البيان المذكور
[قوله نعلم بالضرورة الخ] بدليل أنه يقال انتقل الهواء الى موضع الحجر

[قوله بأنه أي مقصد للتحرك الخ] بخلاف مقصد للتحرك بالتحصيل فانه يجب أن لا يكون موجوداً حالة الحركة لئلا يلزم تحصيل الحاصل كما سيبيح في مبحث اثبات الجهة أن معنى قوله ان الجهة مقصد للتحرك بالحصول فيه بالحصول عنده والتقرب منه كما سيبيح ولا شك أن ما قصد القرب منه لا بد أن يكون موجوداً حال التمسك بخلاف ما قصد الحصول فيه فانه حال التمسك يجب أن يكون معلوماً وحال

(قوله انتقص قربه من الاستدارة) الظاهر أن ضمير قربه راجع الى المكان ويمكن أن يرجع الى الماء ويجعل انتقص قرب الماء من الاستدارة كناية عن عدم بقاء مكانه على حاله لانه لا يلزم بينهما (قوله فدل على أن المكان هو البعد الخ) مبنى على عدم القتال بالفصل واتحاد الامكنة بالحقيقة الوعوية فإذا ثبت كون مكان من الامكنة بعد فقد ثبت كون جميعه كذلك
[قوله وقد صرح ابن سينا الخ] إشارة الى أن الكلام الزامي فلا يرد للتعان بال المعلوم ضرورة وجود المقصد عند حصول التحرك فيه وأما وجوده عند التمسك فلا

حال الحركة ليتصور كونه مقصداً بالحصول فيه (فالمكان الذي يقصده الثقل) المطلق (وهو) الذي يقتضي! (أن ينطبق مركزه على مركز الأرض) كالجبر مثلاً (موجود) حال ما يفرض الجبر متحركاً طالباً للحصول فيه (ولا سطح) هناك موجود يحيط بهذا الثقل (وكذا ما يقصده الخفيف) المطلق (وهو) الذي يقتضي (أن ينطبق محيطه) ويلتصق بمحيط المحدد) الذي تنتهي إليه حركات الناصر أعني مقعر تلك القمر كقطعة من النار مثلاً يجب أن يكون موجوداً حال ما يفرض هذا الخفيف متحركاً إليه طالباً للحصول فيه ولا سطح هناك موجود يحيط بهذا الخفيف فدل على أن المكان هو البعد الموجود دون السطح للمدوم في حال حركتي الثقل والخفيف (وأيضاً فنل للمعلوم أنه المتمكن مالم يكنه) منطبق عليه (ولا يتصور ذلك) أي كونه مائلاً (الابن يكون في كل جزء) من المكان (جزء) من المتمكن بل وإن يكون كل جزء من المتمكن أيضاً في جزء من المكان (والسطح ليس كذلك) فلو كان المكان هو السطح لم يكن لأجزاء الجسم المتمكن في مكانه مكان أصلاً (وأيضاً فيكون الجسم في مكان يحجمه لا بسطحه) فلو فرض أن المكان هو السطح كان الجسم فيه بمسطحه دون حجمه وقد بدفان بأن معنى كونه مائلاً أنه لا يوجد شيء من مكانه الا وهو ملاق بسطحه الظاهر ومعنى كونه يحجمه في مكانه أنه يتماهى في داخل المكان لا أن كل جزء من حجمه ملاق لجزء من مكانه (وربما ادعى) في يكون المكان هو البعد (الضرورة في أنا إذا توهنا خروج الماء من الاناء وعدم دخول الهواء) أو شيء آخر فيه (كان بين أطرافه بعد) موجود (قطعا) لكونه متقدرا ومحاطا بأطرافه ولا شيء من المدوم كذلك (فكذا) يكون ذلك البعد موجودا بين أطرافه (عندما) كان (فيه ماداً و هو) لا نأتم بالضرورة أن دخول شيء منهما في الاناء لا يرفع ذلك البعد

الحصول أن يجب يكون موجودا

(قوله الذي ينتهي إلخ) أي ليس المراد بالبعد ما يتجدد به الجهات الحقيقية بل ما يتجدد به جهات

الحركات المستقيمة بحجمه أي بكيفيته

(قوله بمحيط المحدد) الإضافة بيانية أو لامية وتفسره بقعر تلك القمر إزالة لذهاب الوهم إلى محيط

الثقل الأعظم المتبادر من العبارة إذ لا يقصده الخفيف المطلق وإنما هو منتهي الاشارات

من الذين يل ينطبق بعده عليه وقد أجاب عنه الامام الرازي بأنه لاشك في أنه يلزم مما
فرضتموه وجود البعد إلا أن هذا المفروض الذي هو الخلاء محال عندنا واللازم من المحال
جائز أن يكون محالاً (وأيضاً فإنه مقرر ومحدد نسبة سطحه إلى) الجسم (المحيط
و) الجسم (المحاط) شيء (واحد) لأن المحيط تماس بمقره لجذبه والمحاط تماس بمحدبه لمقره
فكل واحد من المحيط والمحاط تماس لاحد سطحيه بتمامه فلو كان المحيط بمقره مكاناً لذلك
الجسم المتوسط لكل المحيط بمحدبه مكاناً له أيضاً لأن نسبتها اليه على سواء (فيلزم أن
يكون له) أي للجسم المتوسط (مكانان) أحدهما مقر محيطه والآخر محدب محاطه
(والتسمية لا كلام فيها) أي لا نقول يجب أن يسمي كل واحد منهما مكاناً اذ يجوز أن
يسمى أحدهما في العرف مكاناً له دون الآخر (أما الكلام في الحقيقة) وأنه لا فرق بين
سطحي المحيط والمحاط في الحقيقة المسكائية فلو كان أحدهما مكاناً للجسم المتوسط لكان
الآخر أيضاً كذلك وقد يقال مقر المحيط قد اشتمل على المتوسط وامتناعه به بحيث لم
يخرج عنه شيء منه ولم يبق شيء منه خالياً عنه فذلك كان مكاناً له بخلاف محدب المحاط فإنه
ليس كذلك فكيف يكون نسبتها على سواء ﴿الاحتمال الثالث﴾ في المكان (أنه البعد

[قوله وقد أجاب عنه الخ] في الشفاء قالوا أي أصحاب البعد ان الامور البسيطة إنما يورثي اليه
التجاذب ويومر رفع شيء بشئ من الاشياء المجتمعة معاً وهما فالذي يبقى بعد رفع غيره في الوهم هو
البسيط للوجود في نفسه وان كان لا يبقى له قوام ولهذا السبب عرفنا الهويول والصورة والبسائط التي
هي آحاد في اشياء مجتمعة ثم اذ توهمنا الماء وغيره من الاجسام مرفوعاً غير موجود في الاناء لزم ان
يكون البعد الثابت بين أطرافه موجوداً فذلك أيضاً موجود عند ما يكون هذه موجودة معه انتهى
وخلصنا ان المفروض وان كان محالاً لكن الفرض ممكن وهو كاف لنا في المقصود ولا يخفى في الدفاع
ما ذكره الامام بذلك

[قوله يسمى أحدهما في العرف مكاناً الخ] اذ لا مشاحة في الاصطلاح
[قول في الحقيقة المسكائية] لأن تماس السطح بالسطح متحقق فيهما
[قوله وقد يقال الخ] أي لا يلزم عدم الفرق فان الحقيقة المسكائية تقتضي امتلاء المكان بالتمسك
ينسب اليه بأكمله في وهو متحقق في السطح المحيط دون المحاط

[قوله وقد أجاب عنه الامام الرازي الخ] هذا الجواب من طرف الثالين بأن المكان هو السطح
ولذا قال الخلاء محال عندنا لامن طرف المتكئين اذ ليس الخلاء محالاً عندهم كما سيأتي الآن

المفروض وهو الخلاء وحقيقته أن يكون الجسمان بحيث لا يتماسان وليس (أيضاً) بينهما ما بينهما) فيكون ما بينهما بحداً وهو ما يمتد في الجهات سالخاً لئلا يشغله جسم ثالث لكنه الآن خال عن الشاغل (وجوزة التكميل ومنه الحكماء) ثمة ثلثون بأن المكان هو السطح واما القائلون بأنه البعد الموجود فهم أيضاً يمتنون الخلاء بالتفسير المذكور أعني البعد المفروض فيما بين الاجسام لكنهم اختلفوا فمنهم من لم يجوز خلو البعد الموجود عن جسم شاغل له ومنهم من جوزه فهو لا يجوزون واقفوا التكميل في جواز المكان الخالي عن الشاغل ومخالفهم في أن ذلك المكان بحد موهوم فالحكماء كلهم متفقون على امتناع الخلاء بمعنى البعد المفروض (لما من من التقدر) فان ما بين الجسمين اللذين لا يتماسان قابل للتقدير بالتصنيف وغيره ومتصف بالفاوت مقيساً الى ما بين جسمين آخرين لا يتماسان كما عرفته ولا شيء من المعلوم كذلك فما بين الجسمين للذ كورين أمر موجود اما جسم كما هو رأي القائل بالسطح واما بحد مجرد كما هو رأي القائل به وهذا الخلاف انما هو في الخلاء داخل العالم بناء على كونه متقدراً لظما وان تقدره هل يقتضى وجوده في الخارج أولا (واما) الخلاء (خارج العالم فتفق عليه) اذ لا تقدر هناك بحسب نفس الامر (فالنزاع) فيما وراء العالم انما هو (في التسمية بالبعد فانه عند الحكماء عدم محض) وفي صرف (بئنه الوهم) وتقدره من عند نفسه ولا عبرة بتقديره الذي لا يطابق نفس الامر فحق ان لا يسمى بحداً ولا خلاء أيضاً (وعند التكميلين) هو (بحد) موهوم كالمفروض فيما بين الاجسام على رأيهم (لهم) في اثبات جواز الخلاء بمعنى المكان الخالي عن الشاغل (وجهان الاول انه لا يمتنع وجود صفحة ملساء والا لزم اما عدم اتصال الاجزاء أو ذهاب الزوايا الى غير

[قوله وحقيقته ان يكون الخ] في تسامح فانه لازم لحقيقته وحقيقته الفراغ المحدود بين الجسمين

(قوله وجوده) أي الفراغ المحدود بين الجسمين

(قوله متفقون الخ) انما الخلاف بينهم في الخلاء بمعنى خلو المكان عن الشاغل

(قوله وان تقدره) عطف على قوله الخلاء فالحكماء يقولون ان التقدير يقتضى ان يوجد وانما كلامون يمنعونه

(قوله وحقيقته ان يكون الجسمان الخ) حقيقة الخلاء للنزاع فيه لاحقيقة الخلاء مطلقا بقرينة

قوله بعد ذكر الاختلاف فيه واما الخلاء خارج العالم فتفق عليه فلا يلزم أن لا يكون لامحدد مكان

عند التكميلين

(قوله الاول انه لا يمتنع وجود صفحة ملساء) قبل اذا اخذنا صفحة من حديد واذا بنا مثل

النهاية بيان ذلك أن الصفة المساء هي ما يكون أجزاؤها المفروضة متساوية في الوضع ومتصلة بحيث لا يكون بين تلك الأجزاء فرج سواء كانت نافذة وتسمى مسام أو غير نافذة وتسمى زوايا فإذا فرضنا صفة يتساوى وضع أجزائها فإن كانت مساء فذلك والاقدم ملاستها لما لعدم الاتصال بين الأجزاء في الحقيقة فهو باطل فإن صفة الجسم وإن جاز أن يكون فيها مسام نافذة إلا أنه لا بد أن يكون بين كل منفذين أو بين منفذين فقط من منافذها سطح متصل هو كاف لما نحن بصدده والا كانت الصفة عبارة عن أجزاء متفرقة متفصلة في الحقيقة وأنه باطل بالبدية

[قوله متساوية في الوضع] بأن يكون على نسبة واحدة بحيث لا يكون بعضها أرفع وبعضها أخفض سواء كانت مستوية أو مستديرة فإن الاستدلال يتم بحسب كره صغيرة لمقعر كره أخرى إذا رفع أحدهما عن الآخر دفعة

[قوله بحيث لا يكون الخ] متعلق بقوله يكون أجزاؤها لا بقوله متصلة إذ وجود الفرج الغير النافذة لا ينافي الاتصال بل اتساوى في الوضع وفيه إشارة إلى أن ليس المراد بالتساوي في الوضع أن يقع كلها على خطوط مستقيمة ولا من الاتصال الاتصال في نفسه بل أهم من أن يكون في نفسه أو بالاتصال بعض الأجزاء ببعض

[قوله سواء كانت الخ] حيث لا تكون متصلة

[قوله مسام] المسام الثقب

[قوله أو غير نافذة] فلا تكون متساوية في الوضع

[قوله صفة يتساوى وضع أجزائها] أي صفة متصلة يتساوى وضع أجزائها في الحس ولم يذكر قيد الاتصال دلالة الصفة على الاتصال الحسي

[قوله فإن كانت مساء] أي في نفس الأمر فذلك المطلوب

[قوله سطح متصل] أي لا منفذ فيه - سواء كان متصلا في نفسه أو باصق جزءه بجزءه من غير منفذ [قوله والا] أي أن لم يكن بين منفذين من منافذها سطح متصل كانت الصفة عبارة عن أجزاء لا تجزى متفرقة بينها منافذ إذ لو كانت في جهة من الجهات الثلاث منقسمة تحقق الصفة المتصلة [قوله وأنه باطل بالبدية] يعني بدية العقل تشهد بأن الصفة ليست أجزاء متفرقة فإن فيها حالة

الرصاص عليه ثم فصلنا أحدهما عن الآخر حمل المقصود سواء ثبت الملازمة أم لا ومنع الانطباق مكابرة وأنت خير بأن مجرد ما ذكر لا يكفي إذ لو وجد فيها مسام جاورها الهواء لم يلزم انغلاقه لأن جذب الهواء إلى اللين مع ارتفاع ذلك المذاب نعم ثبوت الزاوية لا يضر في المقصود بقيان إمكان الصفة للمساء لكونها أظهر فيه فإن قلت الزاوية إذا كانت صغيرة جداً دخلها الهواء واحتقن فيها لطاقتها ولا يدخلها الرصاص ونحوه قلت حيث لا يتم قوله فضع فيها أجزاء فليتنامل

[قوله والا قدم ملاستها الخ] فإن قلت التزديد بين عدم الاتصال وبين وجود الزوايا على تقدير

وأما لوجود الزوايا بين أجزائها فنضع فيها أجزاء أخرى فإن اتفقت الزوايا حصل المطلوب
والا صارت أصغر مما كانت فنضع فيها أجزاء أخرى فلما أن تنقضي أو تذهب الزوايا في
الانقسام بالفعل إلى غير النهاية والثاني باطل فتمين الأول وصارت الصفحة لمساواة قال الامام
الرازي في الأربعين عدم الاستواء في السطح أما بسبب اختلاف أجزائه في الارتفاع

مأخوذة عن تشكك الأجزاء بخلاف الأجزاء المنفردة

(قوله وأما لوجود النقص) عطف على قوله لعدم الاتصال

[قوله فإن انتقضت الزوايا] بأن كانت الزوايا مثل الأجزاء التي لا تنجز

[قوله حصل المطلوب] وهو تساوى الأجزاء في الوضع مع الاتصال بمعنى عدم التماثل

(قوله والا صارت أصغر) فيها إذا كانت الزوايا أكبر من الأجزاء التي لا تنجز

[قوله فلما أن تنقضي] بأن تصير الزوايا بعد وضع الأجزاء الأولى مساوية للأجزاء

(قوله أو تذهب الزوايا) أي كل واحدة منها في الانقسام التدرج إلى غير النهاية لأنه يبقى في كل

مرحلة بعضها خالياً فيقسم إلى جزئين مملوءين وغال والمراد بالانقسام الفعل الانقسام الذي تتميز الأجزاء

فيه في الخارج باختلاف عرضين فإنه عدم الشيخ من الانقسام الفعلي لا ينشك به الأجزاء في الخارج

وأما قيد الانقسام بالفعل لأن الزوايا قابلة للقسمة الوهمية إلى غير النهاية لكونها مساحات

(قوله والثاني باطل) لأنه يستلزم في الجسم اشتغال المتناهي أعني الزاوية على أجزاء غير متناهية

بالفعل متناهية بعضها عن بعض في الخارج وإن لم تكن منفصلة

(قوله قال الامام الرازي) الفرق بين التوجيهين أن معنى التوجيه الأول أن المراد بذهاب الزوايا

التي غير النهاية ذهاب كل واحدة منها في الانقسام إلى غير النهاية ومعنى هذا التوجيه أن المراد بذهاب

جميع الزوايا في العدد إلى غير النهاية مع تحققها في الصفحة بالفعل

فرض تساوى وضع الأجزاء عمالاً وجه له لأن وجود الزوايا لا يجمع التساوي قلت فرض التساوى لا

يستلزم تحققه في نفس الامر ومعنى قوله فإن كانت مساواة كانت مساواة في نفس الامر كما هو كذلك

على الفرض فلا محذور

(قوله فنضع فيها أجزاء أخرى) هذا جار في المسام أيضاً وإنما لم يذكره هناك لعدم الاحتياج إليه

فإن قلت لم لا يجوز أن يبقى فرجة وهمية لا يمكن أن يوضع فيه جزء خارجي قلت الفرجة الواقعة في الحل

فرجة خارجية البتة ولو سلم فالفرجة الوهمية لا يتجدد في المقصود إذ لا يمتحن فيه الهواء بحسب الخارج كما

لا يمتحن فلا محذور اللهم إلا أن يصار إلى أن مأسرت إليه من الفرجة نهاية صغرها بدخلها فيها الهواء

لما قلته دون غيره من الأجسام التي لا تقبل التداخل فتدبر

(قوله قال الامام الخ) الظاهر أن المحذور فيها ذكره الامام لعدم تنامي الزوايا بحسب العدد ولها

والانخفاض أو بسبب حصول المسام فيه أما الاول فلا بد أن يكون بسبب سطوح صغار
يتصل بعضها ببعض لا على الاستقامة بل على الزاوية ولا بد من الانتهاء الى سطوح صغار
مستوية والا لذهبت الزاوية الى غير النهاية وهو محال وأما حصول المسام في أجزاء السطح
فانه وان جاز أنه لا بد أن يحصل بين كل منفذين سطح متصل والا لزم كون السطح
مركبا من نقط متفرقة وذلك محال فوجب القول بسطوح مستوية (ولا يمنع تماسها لمثلها
والا لم يكن التماس الا لأجزاء لا تجزى) يعني اذا طبقنا صفحة لمسا على مثلها وجب أن
يتماسا تمامها أو أن تماس شيء منقسم في جهتين من احدهما نظيره من الاخرى والا لم
يكن التماس الحاصل بينهما الا لأجزاء لا تجزى أصلا (وأنت تقولون به) أي تماس الاجزاء

(قوله لا على الاستقامة) أي على وضع واحد سواء كانت مستقيمة أو مستديرة كما يدل عليه الاخراب
(قوله وهو محال) اذ وجود الزوايا الغير المنتهية في السطح المنتهي محال بالضرورة
[قوله مستوية] أي متصلة لا انخفاض ولا ارتفاع فيها

(قوله والا لم يكن التماس الخ) لا يخفى ان امكان التماس بين المصحفين يذبحي وما ذكره في بيانه مدخول
فيه لانه ان أريد به التماس بينهما لأجزاء لا تجزى بحيث لا يكون بينهما منافذ فغير لازم لتكون كل واحد
من المصحفين لمسا وان أريد به التماس لأجزاء متصلة بعضها ببعض بحيث لا يكون بينهما منافذ ففيه
المطلوب لانه حينئذ تماس صفحة متصلة بثلثه ويتم الاستدلال بالصواب ترك قوله والا لم يكن التماس الخ
ولو أريد بالأجزاء التماس وقال لو لم يكن تماس شيء منقسم في جهتين واحدهما ينظره من الاخرى لم
يكن التماس في شيء من الصور الا بالنقاط وأنت تقولون به بل تقولون تماس السطح بالسطح ابتداء فان

ذكره للشارح أو لانقسام زاوية واحدة بالفعل الى غير النهاية لكن في قوله ولا بد من الانتهاء الى
سطوح مستوية بحيث لم لا يجوز أن ينتهي الى سطوح صغار منحنية ولا ينتهي الى سطوح مستوية ولا
تذهب الزوايا الى غير النهاية قبله وكان الشارح انما عدل عن هذه الطريقة لهذا الاختلال ويمكن أن يوجه
كلام الاسام بعد تسليم أن السطح المنتهي لازاوية فيه بانه أراد بالمستوى ما لا زاوية فيه بقرينة السياق
لما يقابل الانحناء بالاستواء بهذا المعنى يحصل المطلوب لانا اذا فرضنا طاسين طبق وأدراج أحدهما في
الأخر ثم رفع العالي دفعة بحمل اخلاء فان قلت اذا حصل به المطلوب فلو بيان امكان الصفحة للمسا
قلت الاسام لم يذكر في المختص الصفحة للمسا بالمعنى المذكور ههنا بل قال ان سطحها اذا لقي سطحها آخر
ثم ارتفع عنه دفعة واحدة الخ فلو كان ذكرها في الاربعين في عنوان البحث لجاز أن يقال معنى آخر
كلامه انه اذا لم يحقق الاستواء في السطح يبيد اتصال سطوحها على الزاوية فلا بد أن ينتهي الى سطوح
صغار لازاوية فيها وبه ثبت المطلوب وان لم يكن سطحاً لمسا وهذا معنى صحيح فأنزل
(قوله والا لم يكن التماس الحاصل بها الا لأجزاء لا تجزى أصلا) فان قلت لم لا يجوز أن تماسا

التي لا تجزى لاستعانتها عندكم وإذا ثبت جو زئفاس بينهما بالتمام أو بالبعض الذي هو
أيضا صفة مساوية فنقول (ولا يتمتع رفع أحدهما عن الاخرى دفعة) بأن يرتفع جميع
جوانبها مما (اذ لو ارتفع بعض أحدهما دون البعض لم الانفكاك) بين أجزاء الصفة
المساوية إذا ارتفع بعض أجزائها عن السفلى ولم يرتفع عنها الجزء المنفصل بذلك الارتفاع
انفكاك أحدهما عن الآخر بالضرورة على قياس ما ذكرناه في نقي الجزء من تفكك الرحي
وهكذا نقول في سائر الأجزاء فيجب ارتفاعها بأسرها مما لا يختلف بل دفعة واحدة (وأيضا
فأي جزء) من أجزاء الصفة المساوية (ارتفع) عن السفلى (دفعة) واحدة (لو لم تكن صفة)
منقسمة في جهتين (كان ذلك) الجزء المرتفع (جزءا لا تجزى) أو ما في حكمه (وهو محال
عندكم) فقد ثبت إمكان ارتفاعها عنها دفعة واحدة (فاذا فرضنا ارتفاعها عنها) كذلك
(وقع الخلاء) فيما بين الصفتين (ضرورة) أنه لم يكن فيما بينهما جسم آخر والا لم
تداخل الأجزاء (وان الهواء) أو جسا غيره (انما ينتقل اليه من الأطراف ويمر بالأجزاء
بالترتيب ويوصل بالآخرة الى الوسط فمقد كونه على الأطراف يكون الوسط خاليا) عن

عبد كل تلك تماس بتميز آخر اسكان له وجه

(قوله من تفكك الرحي) حيث قالوا اذا تحرك الرحي على مركزه فان قطع اطواق الصفيح جزءا
حين قطع الطواق الكبير الجزء لم مساواتهما وان قطع أقل منه لم تقسم الجزء وان سكن لم تفكك
أجزاء الرحي
(قوله والا لم تداخل الخ) حين تماسها

بقطة كما ان تماس الكرات الصغيرة بكرة عظيمة قلت لأن وجود السطح يقتضي تماس شيء منقسم في
جهتين نظير لفرض تساوى وضع الأجزاء فان لم تماس كذلك يلزم أن لا يوجد السطح بل يكون هناك
أجزاء لا تجزى كما هو مذهب المتكلمين وهذا ظاهر جدا
(قوله ضرورة انه لم يكن فيما بينهما جسم آخر والا لم تداخل الاجسام) فان قلت لم لا يجوز أن
يكون بينهما صفة رقيقة من الهواء فيتداخل عند الرفع ولا يلزم التداخل لجواز التفكك في أجزاء
أحد الصفتين بل التفكك لازم لان سبب حركة الهواء من بينهما الى الخارج هو الانطباع وانطباع
الوسط مع انطباع الطرف والا لم تفكك الأجزاء فيلزم التفكك قلت تفرض انطباع الصفتين في
صورة الاستدلال بأن يمر أحدهما من طرف الاخرى عليها الى ان يتم الانطباع وادعاء تفكك أجزاء
صفتي الحديد في هذه الصورة قريب من البسطة وكذا ادعاء انقلاب بعض أجزاء إحدى الصفتين هواء
متخللا بناء على جواز انقلاب الأجزاء الارضية هواء وان لم يثبت وقوعه

الشغل وهو للطلب (وهذا الوجه) (الزاي) مبني على ما هو مسلم عند الخصم لا برهاني
مركب بما هو حق بحسب نفس الامر (فان عند المتكلم لا يجب انتقال الهواء اليه) أي
الى الوسط من الاطراف (بل قد يخالفه الله تعالى فيه دفعة) فلا يلزم خلوه عن الشغل
اصلاً وأيضاً يجوز عنده أن تكون الصفحة أجزاء لا تتجزى بينها مسام صغيرة مملوءة بالهواء
فينفذ الى الوسط ذلك الهواء وبشغله بل لا يكون هناك حينئذ شيء منقسم هو منطبق
على مثله حتى يلزم خلوه بل المنطبق أجزاء لا تتجزى منفصلة على مثلها فإذا ارتفع واحد
منها عن نظيره اتصل به الهواء المجاور له في اللام الغنية جداً وأنت تعلم أنه اذا كان
المقصود بهذا الوجه الزام الحكماء فلا حاجة الى ذلك التكلف في اثبات الصفحة للنساء
فإنهم معترفون بجوازاها بل بوجودها أيضاً (ولا يتم هذا الا لزام) عليهم (الا ببيان جواز
الارتفاع دفعة أي في آن والحكيم عنده) بل يحكم باستحالته (فان الارتفاع حركة وكل

(قوله فان عند المتكلم) ولا يمكن للحكيم ان يقول بخلفه بواسطة استمداد حصل بواسطة رفع
احدى المنحنيين لان كل حادث مسبوق بمادة والمادة لا تنفك عن الصورة فلا بد من سبق جسم آخر
بينهما فلا تكونان متاستين هذا خلف

(قوله وأيضاً يجوز عنده الخ) وما من من أنه خلاف ما يشهد به البديهة فبها ان البديهة انما تحكم
بالفرق بين الاجزاء المتفرقة والصفحة وهنا يعتبر الانفكاك بين أجزاء الصفحة دون المتفرقة ويجوز
ان يكون ذلك للفاعل المختار كما هو مذهب الاشاعرة أو لتأليف الفاعل بهما كما هو رأي أبي هاشم
(قوله بل بوجودها أيضاً) فان سطوح الاجسام البسيطة كذلك عندهم
[قوله أي في آن] فسر الدفعة بذلك لان جواز الارتفاع دفعة بمعنى ارتفاعها معا لا يفيد لانه يجوز
ان يكون في زمان

[قوله فان الارتفاع حركة] قال الشارح قدس سره في حواشي شرح المطالع توضيح هذا المتع انه
اذا فرض زوال الانطلاق على أي وجه يمكن أن يتصور له كانت العليا مرتفعة عن السافلة بينهما اما ان
يكون منقسما في جهة الارتفاع أولا والثاني محال والالم يكن فاصلا فتعين الاول فيكون مسافة تجزئه
لا يمكن قطعها إلا بحركة في زمان فظهر ان الارتفاع لا يكون دفعا

(قوله فان الارتفاع حركة) يريد أن حركة الارتفاع حركة بمعنى التقطع لاحركة بمعنى التوسط
وحاصل كلامه أن حركة الارتفاع واقعة على مسافة منقسمة وكذلك حركة الهواء من الطرف الى
الوسط وقطع احدي المسافتين مع قطع الاخرى زمانا وان كان حركة الارتفاع متقدمة بالذات على الحركة
من الطرف الى الوسط وليس تقدمها بل زمان حق يرد عليه أن الحركة من الطرف الى الوسط تكون

حركة عنده في زمان) اذ لابد أن تكون الحركة على مسافة متصفة وقطع بعضها مقدم على قطع
جميعها فلا يتصور وقوع الحركة في آن بل في زمان (وايه) أي زمان (متقسم الى غير النهاية) أي
لا ينتهي في الانقسام الى حد يقف عنده (ففي زمان ارتفاعها يسلك الهواء من طرفها الى الوسط)
فلا يلزم خلوها لا يقال اذا رفعت الصفحة حصل اللامسة التي هي آية عندهم ويلزم انخلولان الحركة
تدرججة فيصح الالزام لاننا نقول اللامسة وان كانت آية كاللمسة الا انها لا تحصل الا بعد
الحركة كما ان اللامسة حصلت في آن بعد الحركة وابتداء الحركة الموجبة للامسة في آن يوجد
فيه اللامسة فلا يوجد اللامسة الا في آن آخر ولا بد أن يكون بين الآتين زمان في ذلك
الزمان يحرك الجسم من الطرف الى الوسط فلا الزام (الثاني) من الوجهين الدالين على جواز

(قوله في زمان ارتفاعها) فان الاعطاف مبدأ حركة الارتفاع وحركة السلوك وزمان الحركتين
واحد وان كانت حركة الارتفاع متقدمة بالذات على حركة السلوك فلا ارتفاع والوصول الى الوسط
كلهما زمانيان بمعنى انهما حاصلان في أي آن يفرض في زمان تبتك الحركتين ولا يتعين حصولهما في آن
معين وكما ان قطع الهواء لاجزاء مسافة الصفحة الذي يحصل به الوصول الى الوسط تدريجي كذلك
قطع الصفحة لاجزاء المسافة الذي يحصل به الارتفاع تدريجي بلا تفاوت فتدبر فانه مما زال فيه الاقدام
وغرض دون فهمه الاوهام

(قوله لا يقال الخ) يعني ان الالزام المذكور انما لا يثبت اذا لم يتعرض في الاستدلال للامسة واكتفى
بأن الارتفاع دفعي أمثل تعرض لها وقيل اذا رفعت الصفحة حصل اللامسة فهي متأخرة عن الرفع والا
لكانت حاصلة حال اللامسة فيجتمع للتقابلان وهي آية فلا يمكن حصول حركة السلوك في ذلك الا أن
فتكون متأخرة عنها لاستتاع السلوك حال اللامسة لقزوم التداخل فيكون الوسط في آن اللامسة خالياً عن
الهواء ليتم الالزام

(قوله لانا نقول الخ) حاصلة ان السلوك ليس متأخرا عن اللامسة لانها وان كانت آية حاصلة
بعد الحركة ففي زمان تلك الحركة حصل السلوك وفي كل آن حصل اللامسة حصل الوصول الى
الطرف فلا خلاه

على مسافة متصفة قطع النصف الاول مقدم على قطع النصف الآخر في زمان قطع النصف الاول
يكون الوسط خالياً بالضرورة هكذا قيل وفيه نظر لاننا لم نجد القطعين المذكورين زماناً لكن نقول زمان
السلوك الى الوسط ان كان عين زمان السلوك الى الطرف لم ينطبق الزمان على الحركة لتطابقه على المسافة
وان كان بعده وان لطف فقد خلا الوسط ولا يعني أن هذا لا يدفع بادعاء اتحاد حركتي الارتفاع زماناً فأنامل
(قوله في ذلك الزمان يحرك الجسم من الطرف الى الوسط فلا الزام) فيه بحث لان المسافة التي

الخلاء (انه لولا وجود الخلاء) فياين الاجسام (تصادمت أجسام العالم) بأسرها وتحركت
 (بحركة بقة) مثلا وان كانت تلك الحركة قليلة جداً (واللازم باطل بالضرورة بيان الشرطية
 ان الجسم المتحرك) كالبقعة (ينتقل) من مكانه بحركته (الى مكان) آخر (والفرض انه) أى
 ذلك المكان الآخر (مملوء بمجموع آخر) اذ الفروض ان لاخلاء فياين الاجسام (وهو)
 أعني ذلك الجسم الآخر (ينتقل من مكانه) البتة (اذ لا يتداخل جسمان ضرورة ولا
 ينتقل) الجسم الآخر (الى مكان) الجسم (الاول لان انتقاله اليه مشروط بانتقال الاول
 عنه) لئلا يلزم تداخلهما (وانقاله عنه) أى انتقال الاول من مكانه (مشروط بانتقال هذا
 الجسم (عن مكانه اليه) أى الى مكان الاول لينخلو مكانه عنه فيمكن انتقال الاول اليه
 (فيدور) لان كل واحد من الانتقالين مشروط بالآخر وموقوف عليه (فهو) أى الجسم
 الآخر (اذن ينتقل الى مكان جسم آخر) مغاير الاولين (والكلام فيه) أى في هذا
 الجسم الثالث (كما في الاول) السابق عليه وهو الجسم الثاني اذ لابد ان ينتقل الثالث عن
 مكانه حتى يتصور انتقال الثاني اليه ولا يجوز أن ينتقل الثالث الى مكان الثاني ولا الى مكان

[قوله تصادمت الخ] الصدم الدفع والتصادم التداخُل فاللازم من عدم الخلاء تدافع أجسام العالم كلها
 لانه اذا انشعب الدفع الى منتهي الطرف الآخر ولا يندفع ذلك لعدم المكان فيدفع ما بعده ثم وسم الى آخر
 الاجسام وهكذا الى ان يتبقى لامتاع التداخل ففني قوله ويتسلسل انه يلزم عدم اتقاطع حركات الاجسام

يتحقق فيها حركة الجسم انما تحقق في آن الاعماسة فالحاصل الاعماسة لم يتصور الحركة من الطرف
 الى الوسط واللازم التداخل والحركة الزمانية لا تحقق في ذلك الآن بل بعده زمانا فيخلو الوسط في
 ذلك الزمان فان قلت كل لامعة تفرض فهي مسبقة بلا ماسة أخرى لاني نهاية ولا يوجد لامعة
 هي الاولى حتى يقال الحركة من الطرف الى الوسط متأخرة عنها واقعة في زمان يكون أن تلك الاعماسة
 مبدأ ذلك الزمان فيلزم الخلو قلت يكفي لنا في اثبات المطلوب ان العقل يجزم اجمالا به ما لم يحصل الاعماسة
 لم يتصور الحركة من الطرف الى الوسط وان لم يمكن ان يشير الى لامعة معينة بأنها مقدمة على تلك الحركة
 (قوله أى في هذا الجسم الثالث) ارجع الضمير الى الجسم الثالث وحمل الاول على الجسم الثاني
 السابق عليه حمل الكلام على المتبادر من السياق والا فلا مانع من رجوعه الى الثاني وحمل الاول
 على ظاهره كل ذلك ظاهر بأدنى تأمل

(قوله ولا يجوز أن ينتقل الثالث الى مكان الثاني) لاستلزامه الدور وأيضاً مكان الثاني مشغول بالاول
 كما هو المفروض فلا يسفل انتقال الثالث اليه لاستلزامه التداخل

الاول لاستلزامه الدور كما عرفت بل الى مكان جسم رابع فننتقل الكلام اليه (ويتسلسل)
فتتحرك أجسام العالم كلها (وهذا) الوجه الثاني (أيضاً) أي كالوجه الاول (الرأى)
مبنى على قواعد الحكماء (فان عند المتكلمين) على تقدير كون العالم مملوئاً (قد يعدم الله
الجسم الذي قدامه) أي قدام الجسم المتحرك حال انتقاله بحركته الى مكانه فيملؤه المتحرك
(ويخلق جسماً آخر في مكانه) أي مكان المتحرك ليلاً مكانه فلا يلزم الخلاء ولا تصادم
الاجسام (ولا يتم هذا الالتزام) على الحكماء (الا بابطال التخلخل والتكاثف والالفاظ
يتخلخل ما خلفه) أي يزيد مقدار ما خلف المتحرك من الاجسام فيه لا مكانه بمقداره الزائد
من غير أن ينتقل ما خلفه عن مكانه (ويتكاثف ما قدامه) أي ينقص مقدار ما قدامه من
الاجسام فيخلق له مكاناً من غير أن ينتقل عن مكانه وبهذا القدر يندفع الالتزام الا انه زاد
في الليات فقال (الى غاية ما يطيع) ما خلفه أو ما قدامه (لذلك) التخلخل أو التكاثف
(بحسب قوة الحركة وضعفها) وتصويره ان المتحرك في الهواء يدفع الهواء الذي قدامه
ويدفع ذلك الهواء هواءً آخر وهكذا لكن هذا الدفع يتناوب ويضعف الى أن ينتهي الى
هواء لا يتعاد للدفع لضعف الدافع فهذا الدافع المتوسط بين ما دفعه وبين ما لم يدفع به

(قوله فتتحرك أجسام العالم كلها) حل التسلسل على المعنى القوي وجعله لازم حركة جميع
الاجسام فالتصادم على هذا دفع الاجسام بعضها بعضاً وقد عرفت ما هو الحقيق بالذبول
(قوله الى غاية الخ) متعلق يتخلخل ويتكاثف بضمين معنى التدافع كما بينه الشارح قدس سره

(قوله ويتسلسل فتتحرك أجسام العالم كلها) التسلسل هنا على معناه القوي فلا ينافي تنامي المواد
ثم الحال هنا حركة جميع الاجسام بحركة برة على أن فيه المطلوب لان حركة المجموع أيضاً يقتضى أن
يكون للاخير مكان خال والتحقق أن الحال امتناع حركة برة لتوقفها على الاخرى المتوقفة عليها بالاخرة
وانه دور محال كاذكره الشارح انقاصه ولو جعل الكلام الزائياً ويجعل الحال لزوم حركة الافلاك
حركة أبلية مع عدم قبولها ايهاا عندهم لم يبعد

(قوله وتصويره أن المتحرك في الهواء) المقوم من هذا التصور التكاثف انما يتحقق في واحد
قدام المتحرك وهو المنتهى وكذا التخلخل انما يوجد في واحد عما بعده وهو المتبقي والاقرب الى المتقول
وهو للتبادر من عبارة المتن أن يكون ما قدام المتحرك يدفع ما قدامه ويتكاثف وينتهي الى ما يتكاثف فقط
وكذا ما خلفه يغذي ويتخلخل وينتهي الى ما يتخلخل فقط وسرد عليك ما يؤيده الآن

(قوله تدافع المتوسط) اطلاق الدافع على المتوسط بمعنى قاصد الدفع والا فهذا المتوسط لم يدفع
شيئاً كما يدل عليه قوله ما لم يدفع به وكذا المراد بقوله ما دفعه ما قصد دفعه اذ المتوسط لم يدفع بالفعل الا

يضطر الى قبول حجم أصغر مما كان وكذا ما خلف هذا المتحرك من الهواء يجذب اليه ما يقرب منه ويجذب الى هذا المتجذب ما يليه وهكذا ويضعف الانجذاب حتى ينتهي الى ما لا يجذب فيضطر المتوسط الى قبول حجم أكبر ولا شك أن الدفع والانجذاب اللذين كورين يتفاوتان بحسب قوة الحركة وضعفها فإذا كانت الحركة قوية امتددا في مسافة كثيرة وإن كانت ضئيفة كانا في مسافة قليلة (فإن قيل التخلخل والتكاثف في الاجسام إنما يكونان (لكثرة الخلاء وقلته) فيما بين أجزاء الجسم فيكون مقداره مع كثرة الخلاء فيما بينهما كبيرا ومع قلته صغيرا فهما يستلزمان وقوع الخلاء الذي هو المطلوب (فلنا ممنوع) كونهما لما ذكرتم (بل) هما (لان الميولي أمر قابل للمقدار الصغير والكبير اذ لا مقدار لما في حد نفسها ونسبتها الى المقادير الصغيرة والكبيرة على سواء فتخلع مقدارا وتلبس مقدارا آخر أصغر أو أكبر (وسيتأتى ذلك) فيما بعد (ويمكن) أيضاً (الجواب) عن هذا الاثر (بمع بطلان الدور) اللذين كور فيه (فانه دور ممية) لا دور توقف وتقدم (فإن انتقال الجسم من المكان وانتقال الآخر اليه يقع كلاهما معا) بحسب الزمان (كأجزاء الحلقة التي تدور على نفسها) وليس يلزم من ذلك أن يكون كل منهما علة للآخر حتى يلزم دور التقدم بل يجوز أن لا يكون شيء منهما علة لصاحبه فلا يكون هناك تقدم أصلا أو يكون أحدهما فقط علة للآخر فيكونان حينئذ كحركتي الاصبع والخاتم في أن التقدم من أحد الجانبين (والجملية فإن أراد) المستند للزم (بالتوقف امتناع الانفكاك قد يتما كس) (التوقف بهذا المعنى فيكون من الجانبين) (وليس بمحال) كما مر فيجوز أن يكون كل من انتقال الجسم عن مكانه وانتقال الآخر اليه متوقفا على الآخر أي يتمتع الانفكاك عنه (وإن أراد)

(قوله يقع كلاهما معا الخ) قبل هذا في الحركة المستديرة صحيح وأما في الحركة المستقيمة فلا فلو قال المستند لولا الخلاء لامتنع الحركة المستقيمة على جسم ما واللازم بإطل لا تدفع الجواب وفيه ان تحقق الحركة للمستقيمة الى منتهى الاجسام غير معلوم فيجوز ان يرجع الحركة من جسم ما على قوس مستدير الى ما ابتدأت منه

أن يقال لما تكاثف فكأنه دفع بالفعل أو يكون الدفع بالنسبة الى بعض الأجزاء ولكنه لا يلائم أصول الفلاسفة (قوله ويضعف الانجذاب الخ) فإن قلت سبب الانجذاب أن لا يتبع الخلاء وهذا السبب متحقق في كل مرتبة الانجذاب، فلم يضعف قلت بناء على أقلية المكان يتخلل كل ما خلف المتحرك قدرا ما وبهذا يظهر أن التخلخل لو لم يثبت الا في واحد مما خلف المتحرك لم يظهر وجه ضعف الانجذاب تأمل

بالتوقف (امتناع الانفكاك بنت التقديم منتهاه ههنا) أي منتها أن التوقف بهذا المعنى ثابت بين الانتقالين بل لا توقف بينهما أصلاً أو التوقف من جانب واحد فقط كما بينها عليه وقد أجيب عن هذا الالتزام أيضاً بأنه لو صح لا تمتنع حركة السمكة في البحر اذ لا يقل ثبوت خلاه في الماء لانه سيال بالطبع يسيل الى المواضع الخالية واذا خلاه هناك فاذا تحركت سمكة في قعر البحر لم تجبره بركيته لما ذكرتم بعينه فان التزامهم هذا التزمنا تدافع أجسام العالم وتصادمها بمحركة بقة واحدة وهو مردود اذ يجوز عندنا أن يمنع الفاعل المختار سيلان الماء الى الامكنة الخالية واعلم أن ما تمسك به المتكلمون من الوجوهين على تقدير صحتها انما يدل على ثبوت المكان الخالي وأما كونه بعداً وهو ما كما هو مذهبهم فيحتاج الى ابطال البعد المجرد الموجود (احتج الحكماء) على امتناع المكان الخالي عن الشاغل سواء كان بعداً مفروضاً أو موجوداً (بوجوه) ثلاثة (الاول انه لو وجد اخلاء فنلغز حركة ما ارادية أو قسرية أو طبيعية (في مسافة خالية فهي في زمان) لان كل حركة انما هي على

[قوله فان التزمتم هذا التزمنا الخ] لا يخفى ان التزام التصادم بالمعنى الذي أبتشاه مكابرة بخلاف التزام توجع البحر بركيته

[قوله فيحتاج الى ابطال الخ] بما مر من أنه يستلزم التداخل

(قوله لو وجد اخلاء الخ) خلاسته لو أمكن الاخلاء لامكن وقوع الحركة فيه وأمكن وقوع تلك الحركة في ملاء غليظ وملاء رقيق يكون النسبة بينهما في القوام كالنسبة بين زمان الاخلاء والملاء الغليظ فيلزم ان يكون الحركة مع العائق كهي لامعه وهو محال وهو انما نشأ من وجود الاخلاء اذ الامور الاخر لا شك في امسكها به في وقوعها في الحركات أي الحركات المتعده في المسالة والقوة الحركة ومقدار الجسم

(قوله واذا اخلاء هناك فاذا تحرك سمكة الخ) فيه بحث لانا يجوز أن يعدم اقدامها في قدام السمكة ويوجد ما آخر ملاء مكانها اصل فتقدير تسليم انتهاء الاخلاء في الماء لا يرد علينا هذا الالتزام أصلاً والشراح انما لم يتعرض لهذا لانه قد سبق منه اشارة الى مثله

(قوله التزمنا تدافع أجسام العالم) قد أشرنا الى امكان جعله المحل فيما سبق لزوم حركة الافلاك حركة آلية فيعتقد لا يمكن الزامهم هذا لانه مخالف لقاعدتهم الثابتة عندهم بالدليل القاطع على زعمهم (قوله فهي في زمان) انما احتج الى بيان هذا لانه لو جاز وقوع الحركة في ذلك الاخلاء في آن ووقع حركة ذي المعاق الاول في زمان لم يكن ذلك الآن نسبة الى هذا الزمان نسبة مقدارية لعدم الجباسة كالنسبة للثقل الى الخط بها فلا يصح أن يفرض ذو معاق آخر يكون نسبة معاقه الى معاق

مسافة منتظمة فتقطع بعضها مقدم على قطع كلها فلا يتصور وقوعها في آن بل في زمان
(ولیکن) ذلك الزمان (ساعة) لفرض حركة (أخرى مثلها) أي مساوية للاولى في القوة
الحركة والجسم المتحرك ومقدار المسافة (في ملء) غليظ القوام كالسائ (فتكون) هذه
الحركة الثانية (في زمان أكثر) من زمان الحركة الاولى (ضرورة وجود المماوق) الذي
يقضى ببطء الحركة المستنزم لعاول الزمان (ولیکن) الحركة الثانية (في عشر ساعات)
مثلاً (وفرض) حركة ثالثة (مثلها) أي مثل الاولى أيضا في القوة والحركة والجسم المتحرك
مقدار المسافة (في ملء آخر) رقيق كالقواء (قوامه عشر قوام) اللؤلؤ (الاول فتكون)
هذه الحركة الثالثة (في ساعة أيضا) كالحركة الاولى (لأن تفاوت الزمان) في الحركات
انما هو (بحسب تفاوت المماوق) فكلما كان المماوق أكثر كانت الحركة أبطأ والزمان
أطول وكلما كان أقل كانت الحركة أسرع والزمان أقصر (وهو) أي المماوق (القوام)
يدني قوام الجسم المائي للمسافة الذي يخترقه المتحرك (فإن كان المماوق عشراً) من مماوق
آخر كاللؤلؤ الثاني بالقياس الى اللؤلؤ الاول (كان الزمان) الواقع بإزاء المماوق الأقل (عشراً)
أيضاً من زمان المماوق الاكثر كما في مثالنا هذا (واذا ثبت هذه المقدمات) لم أن تكون
الحركة في اختلاف مع أنه لا مماوق) من الحركة في هذه المسافة (والحركة في اللؤلؤ الرقيق
وهو مماوق) عن الحركة فيه لا احتياج للتحرك الى خرقه ودفعه (كلاهما في ساعة) كما
ذكرناه (فيكون وجود المماوق وعدمه سواء) حيث لم يتفاوت بهما حال الحركة في السرعة
والبطء والاختلف الزمان أيضاً (هذا خلف) لأن البديهة تشهد بأن الحركة مع المماوق
وان كانت قليلة تكون أبطأ وأكثر زماناً من الحركة التي لا معاورة معها أصلاً (والجواب)
عن هذا الوجه كما ذكره أبو البركات (أنه مبني على مقدمة واحدة وهي أن تفاوت زمني
الحركتين) الاخيرتين انما هو (بحسب تفاوت المماوقين) حتى يجب أنه لما كان المماوق
عشراً كان الزمان أيضاً عشراً (وذلك) أعني كون تفاوت الزمانين كثافات المماوقين (انما
يصح لو لم تكن الحركة لثانها) من حيث هي هي (تقتضي زماناً) وانما بإزائها لكنها تقتضيه

(قوله وهو أي المماوق القوام) أي فيما نحن فيه اذ المفروض عدم شيء آخر فلا يرد منع انحصار
المماوق في القوام بل يواز ان يكون شيء آخر كالقوة الجاذبة للعديد في الغضايط

الاول كنسبة ما وقع فيه حركة عديم المماوق الى زمان ذي المماوق الاول. وهو المبني في تمام الدلائل

لان الحركة من حيث هي لا تتحقق الا على مسافة متقسمة يكون قطع نصفها الاول مقدما على قطع النصف الآخر فلا يتصور وجود الحركة من حيث هي الا في زمان وذلك الزمان الذي تقتضيه ماهيتها يكون محفوظا في جميع الحركات وما زاد عليه يكون بحسب الماوق وحيد لا تتم تلك المقدمة التي بني عليها الدليل واليه أشار بقوله (والا) أي وان لم تكن الحركة غير مقتضية لذاتها زمانا بل كانت مقتضية له (كان الزائد على ذلك القدر) الذي تقتضيه ماهية الحركة من الزمان (هو الواقع بازاء الماوق) لا جميع الزمان (فيكون تفاوت ذلك القدر) الزائد (بحسب تفاوت الماوقين) في المثال المذكور (لا أصل للحركة) أي لا زمان أصلها فانه لا يتفاوت بتفاوت الماوقين بل هو محفوظ في الحركات كلها لان مقتضى ذات الشيء لا يختلف ولا يختلف عنه (في المثال المفروض) وهو الحركة في اللؤلؤ النليظ (تكون ساعة لأصل الحركة) لا تماق لها بالماوق أصلا كما في الحركة الواقعة في الخلاء فان ساعتها بازاء الحركة دون الماوق (وتسع ساعات بازاء الماوق) الذي هو اللؤلؤ النليظ فهذه التسع تفاوت بحسب تفاوت الماوق (وتكون حصة القوام الرقيق) من هذه التسع (عشر منها وهو عشر تسع ساعات وهي) أي عشر تسع ساعات (تسعة أعشار ساعة) واحدة (فيضاف) تسعة الأعشار (الى ما تقتضيه الحركة لذاتها وهي ساعة فتكون حركته) في اللؤلؤ الرقيق (في ساعة وتسعة أعشارها فلا يلزم المساواة) بين وجود الماوق وعدمه (ومن المتأخرين من اشتغل ببيان ان الحركة لا تقتضي زمانا لذاتها والا لكانت) الحركة الواقعة في ذلك الزمان (أسرع الحركات) اذ لا يمكن وقوع حركة في أقل من ذلك الزمان (ولا يتصور) كون تلك الحركة ولا كون حركة مامن الحركات أسرع الحركات (لأنها واقعة في زمان والزمان منقسم الى غير النهاية فيكون له) أي لذلك الزمان الذي وقعت فيه تلك الحركة (نصف ولو فرض وقوعها فيه) أي في ذلك النصف (كان الحركة) الواقعة في النصف (أسرع منها) أي من الواقعة في الجميع (بالضرورة) اذا اتحدتا في المسافة فلا تكون تلك الحركة أسرع الحركات فظهر ان ماهية الحركة لا تقتضى مقدارا من الزمان بل الزمان كله بازاء الماوق فيتفاوت بتفاوتها ويتم

[قوله بل الزمان كله بازاء الماوق] أي في الحركتين المذكورتين الاتحاد في القوة الحركة ومقدار

[قوله لكنها تقتضيه] الا ترى ان الحركة في الخلاء المفروض وقعت في زمان معين مع انه لا ماوق فيها

[قوله بل الزمان كله بازاء الماوق] فيه بحث اذ لو كان كله بازاء الماوق لكان الحركة في الخلاء

اختلف (وهذا) الجواب الذي هو محصل ما ذكره الفاضل الطوسي (انما يتم لو بين ان وقوع الحركة في جزء من ذلك زمان) الذي فرضنا انه تقتضيه ماهية الحركة (ممكناً) اما بحسب نفس الامر (واني له) بيان امكان وقوعها فيه (الاجنب التوهم) اذ يصح أن يتوهم وقوع الحركة في ذلك الجزء، وأما بحسب نفس الامر فكلما لجواز أن يقال الزمان الذي تقتضيه الحركة قد لا يقبل القسمة بالفعل بل بالتوهم فكيف تقع الحركة المحققة في جزء

الجسم وليس المراد انه في كل الحركات بازاء الماوق فانه يختلف بحسب اختلاف القوة ومقدار الجسم مع اتحاد الماوق فلا يرد انه لو كان كله بازاء الماوق كان الحركة في الحلاء محتمة أو واقعة في آن فلا يتم الدليل [قوله الذي هو محصل الخ] عبارته في شرح الاشارات ان الحركة بنفسها لا يمكن ان تستدعي زمناً لانها لو وجدت لاصح حد من السرعة والبطء في زمان كانت بحيث اذا فرض وقوع أخرى في نصف ذلك الزمان أو في ضعفه كانت لا محالة أبطأ وأسرع من المفروضة وكانت مع حد من السرعة والبطء حين فرضناها لا مع حد منها هذا خلف انتهى يعني ان ماهية الحركة لو اقتضى زمناً معيناً لوجدت فيه لاصح مرتبة من مراتب السرعة والبطء اذ ليس شيء من المراتب لازماً لها وكانت بحيث يمكن وقوع الحركة في ذلك في نصف ذلك الزمان وضعفه فكانت تلك الحركة موصوفة بمحد من السرعة والبطء حين فرض خلوها عنه هذا خلاف ولا يخفى ان خلاصته انه يلزم من اقتضاها زمناً معيناً اتصالها بالسرعة والبطء حين فرض الخلو عنها ولا يرد عليه ان لا نسلم امكان وقوعها في نصف ذلك الزمان في نفس الامر لان وقوعها في أي جزء يفرض من الزمان ممكن كما بينه الشارع قدس سره ولانه لم يكتف على فرض الوقوع في نصف ذلك الزمان بل ضم معه الوقوع في الضعف أيضاً ولا شك في امكانه في نفس الامر بل بالتوهم وما قبل ان كلامه مبني على ان القسمة الوهمية تستلزم جواز القسمة الاتسككية والجائز ما لا يلزم من فرض وقوعه محال والحال هنا لازم فلا تقتضي الحركة زمناً فليس بشيء لان استلزام القسمة الوهمية لجواز القسمة الاتسككية انما أثبتوا في الاجسام الديمقراطية لكونها متفقة بالماهية قابلة لقسمة الوهمية دون الاتسككية بان حكم الامثال واحد فيجوز على كل منها ما يجوز على الآخر نظراً الى الماهية وأجزاء الزمان ليست موجودة بالفعل بل فرضية محضة فلا يمكن ان يقال هنا ان حكم الامثال واحد على انه يجوز ان يكون تشخصها مانعاً من قبول القسمة الاتسككية [قوله فكيف تقع الحركة المحققة الخ] وما قبل ان متحركاً بطيئاً كذلك الثوابت مثلاً اذا تحرك

واقعة في آن فلا يتم الدليل كما حققته في عنوان البحث

[قوله بل بالتوهم] فان قلت كلامه مبني على ان القسمة الوهمية تستلزم جواز القسمة الفعلية والجائز ما لا يلزم من فرض وقوعه محال والحال هنا لازم فلا تقتضي الحركة زمناً قلت مراد المصنف منه ذلك الاستلزام فلا بد من اثباته وهما بحيث آخر وهو أن متحركاً بطيئاً كذلك الثوابت مثلاً اذا تحرك في زمان

وهي من الزمان ونحن نقول الزمان عندهم متصل واحد لا انقسام فيه بالفعل وانما ينقسم بالفرض الى أجزاء هي أزمنة انقسام لا يفت عند حد وكذلك الحركة متصلة بانقسامها على المسافة والزمان ولا ينقسم الا الى أجزاء هي حركات كما ان المسافة لا تنقسم الا الى أجزاء منقسمة كل واحد منها مسافة وهذه أحكام لازمة من نفي الجزء الذي لا يجزي فان سلمت لزمتك الاعتراف بأن زمان أية حركة فرضت من الحركات اذا جزي على أي وجه أريد كان كل جزء منه زماناً وكان طرفاً لجزء من أجزاء تلك الحركة وذلك الجزء أيضاً حركة واقعة في جزء من أجزاء المسافة وهو في نفسه أيضاً مسافة فيظهر من ذلك ان ماهية الحركة من حيث هي هي صالحة لان تقع في أي جزء كان من الاجزاء المفروضة للزمان والمسافة فلا تقتضي الحركة لذاتها قدراً معيناً من الزمان ولا من المسافة بل تقتضي مطلق الزمان والمسافة الموجودة في كل جزء من أجزائها فلا حاجة بنا الى دعوى ان انقضاء الحركة لذاتها زماناً يستلزم أسرع الحركات حتى نحتاج في ابطال اللازم الى بيان وقوع الحركة في نصف زمان الاسرع مع اتحاد المسافة وان لم نسل في الجزء كان هو الجواب في الحقيقة (وأيضاً

في زمان لا ينقسم الا وهما فلا شك ان المتحرك السريع كذلك الافلاك متحرك فيه أيضاً فاما ان تساوى الحركتان في السرعة والبطء ومقدار المسافة المقطوعة وهو بين البطلان أو يقطع السريع بسرعة أكثر مما قطعه البطيء فلا محالة يقع مقدار ما قطعه البطيء في جزء وهمي من الزمان فقد وقع الحركة الحقيقية في جزء وهمي من الزمان فبهمي لان الزمان متصل واحد لا جزء فيه بالفعل وكذلك الحركة والانقسام لها انما هو في الوجود فالجزء الوهمي للحركة وقع في الجزء الوهمي للزمان على ان فرض وقوع حركة فلك الثوابت في جزء لا ينقسم فعلاً بل وما حال لانه يستلزم ان يكون تلك الحركة أسرع الحركات فالحركة الواقعة في ذلك الجزء لا تكون الا حركة المحدد

(قوله ونحن نقول الخ) انبأت لعدم انقضاء ماهية الحركة قدراً من الزمان بحيث لا يرد بحث المصنف (قوله كان هو الجواب في الحقيقة) لان الحركة الخلاقية والملائية حيث ذكرناهما واقعتان في الآن

لا ينقسم الا وهما فلا شك ان المتحرك السريع مثلاً كذلك الافلاك يتحرك فيه أيضاً فاما ان يتساوى الحركتان في السرعة والبطء ومقدار المسافة المقطوعة وهو بين البطلان أو يقطع السريع بسرعة أكثر مما قطعه البطيء فلا محالة يقع قطع مقدار ما قطعه البطيء في جزء وهمي من الزمان فقد وقع الحركة الحقيقية في جزء وهمي من الزمان فبهمي لان الزمان متصل وقطع مسافة مالا تكون الا أسرع الحركات ولا يوجد ما هو أسرع منها حتى يلزم قطعه مقدار تلك المسافة في جزء ذلك الزمان فليتنامل (قوله وان لم نسل في الجزء كان هو الجواب) لان معنى الاستدلال على أن الحركة لا تنقسم الا على

فان الكلام من المعترض انما هو (في تلك الحركة المخصوصة لا في مطلق الحركة) أى ليس
اعتراضه بأن ماهية الحركة من حيث هي تقتضي زمانا حتى يدفع بأنه باطل اما لاستلزامه
وجود أسرع الحركات وأولان ماهية الحركة موجودة في ضمن أى جزء من الحركة يوجد
في أى جزء كان من أجزاء الزمان على ما قررناه بل بأن الحركة المخصوصة التي توجد في
مسافة مخصوصة تقتضي ذلك اذ هي باعتبار القوة الحركة والجسم المتحرك والمسافة المعينة
تقتضي قدرا من الزمان فان بداية العقل تحكم بذلك مع قطع النظر عن معاوقة الخروط ثم
ان الزمان يزداد بسبب المعاوقة فيكون بعض من الزمان بازاء الماوقت وبعض منه بازاء

والفاوت بينهما بقية السكناات المتخلطة وكثرتها فان الحركة عند أصحاب الجزء هو الكون الثاني في
المكان الثاني والاجزاء والآثات والا كون عندهم متتالية

(قوله بان الحركة المخصوصة الخ) يعنى قوله لقاتها مع قطع النظر مع الماوقت لا لماهيتها
[قوله باعتبار القوة الحركة] بحسب اشتدادها وضعفها والجسم المتحرك باعتبار عظم مقداره
وصغره وباختلاف شكله فان المربع اذا تحرك سطحه كان أبطل من الخروط اذا تحرك الخروط

(قوله ثم ان الزمان يزداد الخ) أقول كما انه يزداد الزمان بازياد المعاوقة بقسط اشتقاقها في مراتب
أشتماس للمعاوقة اما ان يمكن معاوقة يكون زمان حركتها مساويا لحركة اللا معاوقة أو أقل منه أو لا
يمكن فعل الاول يلزم امكان وجود حركة مع معاوقة عاتية لحركة لا معاوقة معها وعلى الثاني يلزم
تناهي مراتب المعاوقة التي مرتبة لا يمكن أقل منها مع ان البداية شاهدة بخلافه قال الشيخ في الشفاء في
هذا البحث وأنت سلم فيما بعد انه ما من تأثير الا وفي طباع المتحرك انه يقبل أقل منه لو كانت مؤثر
يؤثر فيجب من ذلك ان يكون بعض تلك الماوقات التي يحتملها طبيعة الجسم مساويا في زمانها لمعبر المعاوقة
وهذا محال فظاهر انه لا يكون من الخلاء حركة طبيعية وهذا يظهر انه يمكن تقرير البرهان بوجه لا يحتاج
الى اعتبار الحركات الثلاث واعتبار نسبة الماوقت كنسبة الزمانين بان يقال لو أمكن الخلاء لا يمكن وقوع
الحركة فيه في زمان ولو أمكن ذلك أمكن وجود حركة لا معاوقة لها ماثلة لحركة لها معاوقة ما وهو
محال وهو انما نشأ من وجود الخلاء اذ لا شبهة في امكان ما سوى الخلاء بل في وقوعها فيكون محالا وهو
خلاصة ما في الشفاء وبه يتدفع ما قيل انه لا نسلم وجود نسبة بين الماوقت كنسبة بين الزمانين لان

مسافة منقسمة لينبت كونها في زمان البتة وقد أسلفنا فيما سبق الى أن القائلين بالجزء لا يشترطون المسافة
في الحركة بل اذا اشتغل جزء من مكانه الى جزء آخر يليه تحقق الحركة ولذا قالوا الخروج من الحيز
السابق عين الدخول في اللاحق كما سبقته الشلوح في مباحث الا كون وبالجملة على تقدير ثبوت الجزء
الذي لا يجزى لا يقوم دليل على امتناع خلاء بوازيه مع ان المدعى هو السلب الكلي أعنى امتناع جميع
أفراد الخلاء الا أن ثبت أن امكان فرد من الخلاء يستلزم امكان جميع أفراد

الحركة لأجل الامور المذكورة وهو زمان الخلاء فما يكون إزاء الماوق يتفاوت على حسب تفاوتها وما يكون إزاء تلك الامور يتفاوت بحسب تفاوتها لا بحسب تفاوت الماوق ولما فرض تساوي تلك الامور في الحركات المفروضة فيها نحن بمصدده لم يتفاوت زمانها فيها بل يتفاوت ما كان إزاء الماوق فقط فلا يلزم عذورك كما تحققت وقد أوجب عن الوجه الاول أيضاً بأنه مبنى على امكان قوام يكون نسبة معاوقته الى معاوقة الملء المفروض أولاً كنسبة زمان الخلاء الى زمان الملء وهو ممنوع لجواز أن ينتهي قوام الملء الى قوام لا يمكن ماهو أرق منه ولا يكون هو مما يتأتى فيه تلك النسبة وبأن الماوق قد يكون من الضعف بحيث

الاولى من العددية والثانية من المتعارفة وقد بين اقليدس أنه اذا وجد نسبة بين المتعارفين لا يلزم ان يوجد تلك النسبة بين العددين وكذا يدفع ما ذكره بقوله وقد أوجب كما لا يخفى لم يرد عليه أنه ان فرض اتحاد المتحرك والقوة المتحركة والمسافة يختار أنه لا يمكن معاوقة مساوية أو أقله في زمان الا معاوقة ولا يلزم من ذلك انتهاء مراتب المعاوقة في نفسها وهو ظاهر وان لم يفرض يختار أنه يمكن وجودها ولا نعلم بطلان اللازم وهو مساواة حركة لا معاوقة لها حركة لها معاوقة لجواز اختلافها في القوة الحركة فيكون المعاوقة الخارجية معادلة بضعف القوة الحركة لها لا معاوقة لها (قوله لجواز أن ينتهي الخ) لا حاجة لنا الى اثبات امكان قوام أرق يمكن فيه النسبة المذكورة اذ يمكن لنا وجود ملاء فيه معاوقة كيف ما كانت فانه يمكن اعتبار تلك المعاوقة في الانقصاص بحيث يكون زمانها مساوياً لزمان اللامعاوقة

(قوله وبأن الماوق الخ) دفع الشيخ في الشفاء حيث قال انا تأخذ المقاومة على انها لو كانت موجودة مقاومة مؤثرة لكان زمانها زمان حركة في لا مقاومة وانما لم يخرج ان يقول مقاومة مؤثرة لان المقاومة اذا قبل انها غير مؤثرة كان كما يقال مقاومة لا مقاومة فعني المقاومة هي التأثير لا غير

(قوله لجواز أن ينتهي قوام الملأ الى قوام الخ) حاصله منع وجود ملأين نسبة أرقهما الى أغلظهما كنسبة زمان الحركة في الخلاء الى زمان حركة ذي الملأ الاغلظ لجواز انتهاء المذكور ولو سلم عدم جوازه لم يلزم جواز تماثل النسبتين أيضاً لأن الاولى من النسب العددية والثانية من النسب المتعارفة وقد برهن اقليدس على أنه يجوز أن يكون لمقدار الى آخر نسبة لا توجد تلك النسبة بين النسب العددية ولك أن تنقل النسخ الى نسبة المعاوقة وتقول لم لا يجوز أن يكون نسبة زمان الخلاء الى زمان ذي الماوق الاغلظ على وجه لا توجد تلك النسبة بين الماوقين بناء على ما ذكره اقليدس كما لا يخفى

(قوله وبأن الماوق قد يكون من الضعف الخ) قد يجاب عنه بأن الماوق من حيث هو معاوق لا يد وان يكون له أثر ما والا لم يكن معاوقاً والظاهر أن مراد الشارح بالماوق ما من شأنه المعاوقة لا الماوق بالفعل فخاصة تجوز توقف المعاوقة على قدر من القوام وأما القول بأنها تفرض الكلام في الذي له أثر ظاهر

يساوى وجوده وعدمه بالقياس الى القوة المحركة فلا تختلف الحركة بسببه (الثاني)
 من وجوه امتناع الخلأ (الجسم لو حصل في الخلأ) سواء كان بعداً موهوماً أو موجوداً
 (كان اختصاصه بميز دون آخر ترجيحاً بلا مرجح لتشابه أجزائه) فان البعد المفروض
 لا يتصور فيه اختلاف وكذا الحال في البعد الموجود المجرد (اذا اختلف الامثال) انما
 يكون (بالمادة) فاذا فرض حصول جسم في حيز فان كان ساكناً فيه لزم اختصاصه به
 من غير مرجح وان كان متحركاً عنه لزم تركه لحيز وطليه لا آخر مع تساويهما وذلك
 أيضاً نوع اختصاص له بالحيز الآخر وترجيح بلا مرجح (والجواب أن كل العالم
 لا اختصاص له بميز) دون حيز (فانه مالى للاحياز) كلها اذ الخلأ الذى هو المكان
 انما هو بمقدار العالم فيمتلئ به فلا اختصاص له بميز دون آخر فلا ترجيح (فان قيل)
 ليس كلامنا في مجموع العالم وحيزه حتى يجاب بما ذكرناه بل (الكلام في كل جزء) من

[قوله الجسم لو حصل الخ] يعنى ان جواز غلو البعد عن الشاغل كلاً أو بعضاً يستلزم على قدر
 حصول الجسم فيه الترجيح بلا مرجح بخلاف ما اذا امتنع الخلأ فانه لا يمكن انفكاك الجسم عن مكانه
 حتى يحتاج الى التخصص

(قوله فان كان ساكناً فيه) أى لو خلى وطبعه فلا يرد أنه يجوز ان تكون سكونه فيه بسبب من الاسباب
 (قوله اذ اختلف الامثال الخ) كما مر في بحث الماهية من ان الماهية لم تقف انتشخص لذاتها
 بل تلخصها بموادها وما قيل يجوز ان تكون الابعاد المجردة متخالفة للماهية منعصرة كل منها في فرد
 فوهم لانه اذا كانت الابعاد متعددة كان البعد متبعداً فيها فلا تكون تلك الابعاد بعداً بل واقعة في البعد
 [قوله فان قيل الخ] الظاهر اسقاط السؤال والجواب عن البين والاكتفاء بأن اختصاص كل جزء
 لتلازم الاجسام وتوافرها فان مبنى الاستدلال استلزام اختصاص الجسم بجزء دون آخر لترجيح بلا مرجح

فليس بنى أيضاً لأن مراد الجيب أن الماواق الذى نسبة معاوقته الى معاوقة الماواق الآخر كنسبة
 حركة عديم الماواق الى زمان ذلك الماواق الآخر يجوز أن يكون من الضعف كما ذكره وهذا الاحتمال
 قائم في كل معاوق نسبت الى الماواق الآخر كنسبة زمان عديم الماواق الى زمان ذى الماواق الآخر فتبصر
 (قوله وكذا الحال في البعد المجرد) قبل لم لا يجوز أن يكون هناك ابعاد مجردة موجودة متخالفة قائمة
 بذواتها ويكون صدق البعد عليها صدق الجنس على أنواعها أو العرض العام على ما تحته والاحتياج الى المادة انما
 يلزم اذا كان صدق البعد صدق النوع على افراده اذ حينئذ يلزم أن يكون التقضى لاختصاص مادة كما سلف
 (قوله لزم اختصاصه به) فيه تأمل اذ يجوز أن يكون ذلك السكون لاتفاق وجوده فيه بسبب من
 الاسباب كما سيأتي انما فيه تعريفات الهيولى من غير اقتضاء له اذا خرج عنه حتى يلزم الاختصاص

أجزاء العالم وما يحصل فيه ذلك الجزء من الامكنة الخلاقية (فلنا دليل الاختصاص) الحاصل
 لاجزاء العالم باحيازها المينة انما يكون (لتلازم الاجسام وتناظرها) فان الارض مثلا لتقلها
 تقتضى الحصول في الوسط الذى هو البعد الاحياز عن الفلك وأنت تعلم أن النزاع هنا في
 الخلاء بمعنى المكان الخالى عن الشاغل لافي أن البعد المفروض أو الوجود لا يصح أن يكون
 مكانا واذا كان العالم مائلا للاحياز كلها فلا خلاه بهذا المعنى وأيضاً ملء العالم لكل الاحياز
 انما يتصور اذا كان المكان بعداً موجوداً مجرداً مساوياً لمقدار العالم فان البعد المفروض لا يمكن
 أن يوصف بمساواته اياه حتى يمتلئ به وقد استدلل بعضهم بهذا الوجه على امتناع أن يكون
 المكان بعداً مجرداً الاستزاه أن لا يسكن جسم في حيز ولا يتحرك عنه أيضاً لما عرفته فاجيب
 بما ذكره من كون ذلك البعد مساوياً للعالم وكون اختصاص أجزائه باحيازها للمئين الاجسام
 من الملازمة والتنافرة (الثالث) من تلك الوجوه (انه اذا رمى جبر الى فوق فلولاً معاودة
 الل) لتلك الحجرة عن الحركة (لوصل الى السماء) وذلك لان صعوده اليها انما هو بقوة
 فيه استفادها من الفاسر فذلك القوة مادامت باقية يكون الحجرة متحركاً نحو الفوق وهي
 أعنى تلك القوة لا تقدم بذاتها بل بمصادمات اللء الذى في المسافة فاذا كانت المسافة خالية
 لم تقدم القوة حتى يصل الى السماء وهو باطل بالمشاهدة (والجواب انه) أى ما ذكرتم من الدليل
 على تقدير صحته (انما ينفي كون ما بين السماء والارض كله خلاه) اذ حيث لم يكن هناك معاودة
 مائمة من الوصول الى السماء (ولا ينفي وجود الخلاء مطلقاً لجواز أن يكون الغالب في هذه

(عبد الحكيم)

[قواه لتلازم الاجسام الخ] يدل على ذلك نفض الاجسام واحاطة بعضها ببعض فان الحداد لاساطه
 بالكل يقتضى أن يكون حصوله في جزئه من البعد الذى هو البعد الاجزاء من المركز وقس على ذلك
 (قوله وأنت تعلم الخ) يعني ان في الجواب اعترافاً بما هو مدعى المستدل وفيه بحث لان فيه اعترافاً
 بان لا خلاه بالنسبة الى الكل لا ان لا خلاه أصلاً لجواز الخلاء بين الاجسام
 (قوله وأيضاً ملء العالم الخ) يعني ان الجواب المذكور انما يجرى في البعد الموجود دون الموهوم
 وفيه ان البعد الموهوم مطلقاً ليس يمكن عند القائلين به بل البعد المحدود لا من أنه عبارة عن كون
 الجسمين بحيث لا يتجانسان ولا يماسها نك ولا شك ان البعد الذي هو مكان كل العالم انما يتحدد بمحصوله
 فيه وهو مساو له ويمتلئ به
 (قوله لو وصل الى السماء) بناء على ان اخلاء الى السماء

المسافة الهواء) الذي هو ملء معاق يوجب ضعف الليل القسري حتى يطل (و) يكون مع ذلك (فيا بينهما خلاء كثير) وفي نسخة للمصنف وفيها بينهما أي بين المسافة ويمكن ان يحاج أيضا بأن مقدم القوة القسرية هو الطبيعة المغلوبة في ابتداء الحال ثم تنقوى شيئاً فشيئاً حتى تعود غالبية هذا على وأبهم وأما عندنا فلكل مستند الى الفاعل المختار (وربما احتج الحكماء على امتناع الخلأ بعلامات حسية الاولى السراقات) جمع سراقاة وهي الآتية الضيقة الرأس في أسفلها بقبة ضيقة وتسمى في الفارسية آب فزد (فانه اذا ملئت تلك الآتية ماء و) (وفتح المدخل خرج الماء) من القبة الضيقة (واذا سد) المدخل (وقف) الماء عن الخروج والنزول (وليس ذلك) الوقوف من الماء مع ان طبعه يقتضى نزوله (الا لانه لو خرج) الماء مع كون المدخل مسدودا (لزم الخلأ) (و) اما اذا كان المدخل مفتوحا فلا يلزم خلأ اذ بمقدار ما يخرج من الماء يدخل فيه الهواء وانما اعتبر

(قوله ثم تنقوى شيئاً فشيئاً) بالتنازع والتفاعل الواقع بين الطبيعة والقوة القسرية كما يحس ذلك في الماء الحار يصير باردا بعد ما كان مغلوبا بالحرارة

(قوله بعلامات حسية) كل منها يوجب الثبوت لعدم الخلأ في صورة جزئية لاعلى عدمه مطلقاً فاقبل ان كل واحد من الوجوه انما يدل على امتناع الخلأ في الجهة لاعلى المدعي الذي هو امتناع الخلأ مطلقاً وهم

(قوله ثم تنقوى شيئاً فشيئاً حتى تعود غالبية) اعترض عليه بأن الطبيعة المغلوبة في ابتداء الحال اذا قوت وصارت غالبية من غير أن ينضم اليها شيء يلزم ترجيح المرجوح وذلك غير معقول وأجيب بأن الطبيعة التي تقتضي شيئاً اذا منع عنها مقتضاها يتنازع المانع وتكسر سوره شيئاً فشيئاً وهذا معنى التقوى والحاصل أن الطبيعة تفعل في افناء الليل القريب الذي أحده فيها القاسم الغالب عليها في أول الامر ولا تقدر على فثائه دفعة لانها لاتتجاوز ذلك الليل بجملة فتنه شيئاً فشيئاً الى أن لا يبقى من الليل شيء أسبلاً وعند ذلك توجد الطبيعة ميلا طبيعياً الى ذلك الجزر للطبيعي فلا اشكال

(قوله وأما عندنا فلكل مستند الى الفاعل المختار) اشارة الى الجواب عن الوجوهين معا

(قوله واذا سد المدخل وقف الخ) قيل على تقدير القول بالجزء يمكن أن يقال اذا سد المدخل يجوز أن ينزل جزء من الماء ولا يحس به لغاية صفرة ويبقى حيز ذلك الجزء خلأ ثم يقف الماء وبطلان هذا انما يثبت اذا ثبت أن امكان شيء من الخلأ يستلزم امكان كل من المراده الفروضة الا أن يبقى الكلام على الالتزام فان الثائلين بإمكانه لا يفرقون بين فرد ولرد

(قوله لزم الخلأ) فان قلت لم لا يجوز التداخل قلت الطبيعة تقتضي الاسهل فالاسهل فريعا كان وقوف الماء أسهل عليها من تعظيم حيزه

صديق رأس الآتية لم يكن صدها بحيث لا يدخل فيه الهواء أصلاً واعتبر صديق الثقب في أسفلها لأنها إذا كانت واسعة نزل الماء من جانب منها ودخل الهواء من جانب آخر (الثانية الزواقات) جمع زرافة وهي أنبوبة معمولة من نحاس يحمل أحد شطريها دقة وتجويفه ضيقاً جداً ويجعل شطرها الآخر غليظاً وتجويفه واسعاً ويسمى خشب طويل بحيث يكون غلظه مائلاً لتجويفه الواسع (فإنه) إذا ملئت تلك الأنبوبة ماء ووضع الخشبة على مدخلها بحيث تسده لم يخرج الماء من الطرف الآخر ثم أنه (بقدر ما يدخل الخشب فيها يخرج الماء) من التجويف الضيق خروجاً بقوة ويقطع مسافة (ولو وجد) في داخل تلك الأنبوبة (خلاء لكان الماء ينتقل إليه بقدره) أي لكان ينتقل الماء إلى ذلك الخلاء بقدر ما يدخل الخشب فيها (فلا يخرج عنها) وهو باطل بشهادة الحس وأيضاً إذا أوصل الخشبة من داخل إلى الثقب الضيقة ووضعت على الماء ثم جذبت الخشبة من الأنبوبة ارتفع الماء في الأنبوبة لامتناع الخلاء (الثالثة ارتفاع اللحم في المحجمة بالمص) فإنا نشاهد أن المحجمة إذا وضعت على اللحم من أعضاء الإنسان ثم مصت فإنه يرتفع اللحم في داخل المحجمة (وما هو إلا لأنه) أي الشأن هو بقدر (ما يمتص من الهواء ويخرج منها) أي

(قوله الزواقات) من زرق الطائر زرقاً إذا قذف زرقه

[قوله أنبوبة] في الصعاح نيب ينيب نيباً إذا صاح وهاج والأنبوبة ما بين كل عقدتين من القصب وهي أفعولة والجمع أنبوب وأنابيب

[قوله من نحاس] مثلاً

(قوله بقدر ما يدخل الخشب) أي بأقسام متساوية واعلم عليها بخطوط ثم أدخل في الأنبوبة المملوءة بماء يخرج الماء منها في كل مرة مقدار ما يخرج بالمرة الأخرى بمقدار تلك الخطوط تدريجياً (قوله وما هو) أي الارتفاع على مقداره لبيب من الأسباب الاستبعاد المذكور فالضيق المنسوب لشأن وقوله بقدر متعلق يستنبع والجملة الفعلية مفسرة له وأما قوله هو أنه فلا معنى له ولعله سهو من قلم النسخ

(قوله ودخل الهواء من جانب آخر) يدل عليه البقايا واضطراب نزول الماء لراحة صعود الهواء في الحجرة الموضوعة في الماء

(قوله جمع زرافة) هي من زرق الطائر يزرق إذا قذف زرقه

(قوله وأيضاً إذا أوصل الخشبة إلخ) نقله عن الشارح أن هذا الوجه أوفق باستناع الخلاء والاول

من المحجمة (يستنج) ذلك الهواء المموص المخرج منها (ما يملؤها) من اللحم (قسرا) أي استبعا قسرا (ضرورة دفع الخلاء) ووجوب تلازم سطوح الاجسام واذا ألقينا المحجمة على الحديد بحيث لا يكون بينهما منفذ يدخل فيه الهواء ثم مصصناها لم يرتفع الحديد اما لان الهواء لا يخرج منها أو لانه يخرج منها بعضه وينسبط الباقي فيملأها واذا وضعت المحجمة على السندان وضعا لا يسبق معه منفذ ثم مصت مصاً قويا ورفعت المحجمة فانه يرتفع السندان بارتفاعها (الرابعة وكذلك) يرتفع (الماء في الانبوبة) فانه اذا غمس أحد طرفيها في الماء ومص الآخر ارتفع الماء الى قم الماص (مع نقله) واقتضاء طبعه النزول دون الارتفاع (وما ذلك) الارتفاع (الا لان سطح الهواء ملازم لسطح الماء) بسبب امتناع الخلاء فاذا ارتفع سطح الهواء بالمص تبعه سطح الماء لضرورة دفع الخلاء (غلامسة انا اذا وضعتا انبوبة) مسدودة الرأس أو خشبية مستوية (في قارورة) بحيث يكون بمض الانبوبة في داخل القارورة وبعضها خارجا عنها (وسدناها رأسها بحيث لا يدخلها هواء ولا يخرج عنها) وذلك بأن سد الخلل بين عنق القارورة والانبوبة سدا لا يمكن نفوذ الهواء فيه (فاذا أدخلنا الانبوبة فيها) أكثر مما كان بحيث لا يخرج شيء من الهواء عنها (انكسرت القارورة) الى خارج واذا أخرجناها عنها) بحيث لا يدخل فيها شيء من الهواء (انكسرت)

(قوله على الحديد) التي هو أملس

(قوله لا يخرج منها أو لانه يخرج الخ) وذلك لعدم جذب الهواء اللاصق بالحديد دفعة لعدم

استواء أجزائه

بامتناع التداخل والحق أن الوجه الاول لا يدل على نفي مذهب الجهم أعني مثبت الخلاء لانه لا يدعي وجود الخلاء في جميع الاشياء بل امكانه ووجوده في الجملة وذلك الوجه انما يدل على أن لا خلاء في داخل تلك الانبوبة لاعل المدعي الذي هو امتناع الخلاء مطلقاً

(قوله واذا أخرجنا عنها الخ) فان قلت فلم لا ينكسر الطرف اذا فرضناه من الحديد قلت لان تمظي حجم الهواء أهون على الطبيعة من كسر الحديد بخلاف كسر القارورة كما أشرنا الى مثله قال الشارح في حواشي حكمة العين ان قيل انما يلزم كون الانكسار لامتناع الخلاء في أحد الوجهين وامتناع التداخل في الآخر لو كان عدم الكسر مستلزما للتداخل والخلاء وهو ممنوع اذ يجوز التداخل والتكاتف فالجواب أن الهواء لا ينكثف الا بالبرد ولا يتخلل الا بالحر هذا كلامه وفي بحث لاستلزامه الانكسار في الطرف بالحديد أيضاً والتأخر خلاله والصواب ما حققناه تأمل

الى داخل ولولا أنها مملوءة) بالهواء وما فيها من الانبوبة بحيث لا تحتل شيئا آخر (لم
تكن كذلك) أي لم تنكسر بالادخال الى خارج ولولا أنها يستحيل خلوها عما يكون
شاغلا لها ما كنا أياها لم تنكسر بالاخراج الى داخل فدل ذلك على امتناع التداخل وامتناع
الخللاء معا (والجواب ان شيئا منها) أي من الصلصات المذكورة (لا يفيد القطع)
بامتناع الخللاء (لجواز ان يكون) ما ذكرتم من الامور القريبة (بسبب آخر)
مما لا يمتنع الخللاء لكننا (لانفرقه) بخصوصه (فهي) أي الصلصات المذكورة
(امارات) مفيدة للظن لابراهين مفيدة للقطع بالمطلوب قال المصنف (واعلم ان
الامارات اذا كثرت واجتمعت ربما أفتت النفس واغادتها يقينا خديسا لا يقع به
تأخيم الزام) فهذه الامارات لا تقوم حجة علينا وان أمكن أن يقيدهم جزما يقينا
يكفيهم في ثبوت هذا المطلب عندهم (فروع) على القول بالخللاء (الاول من قال
بالخللاء منهم من جملة بعدا) موجودا (فاذا حل) البعد الموجود عندهم (في مادة
جسم والا) أي وان لم يحل في مادة (خللاء) أي بعد موجود مجرد في نفسه عن
المادة سواء كان مشغولا ببعد جسسي يملؤه أو غير مشغول به فانه في نفسه خللاء (ومنهم
من جملة عدما صرفا كما مر) من أن حقيقة الخللاء عند الثنائين بأن المكان بعد موهوم
أن يكون الجسمان بحيث لا يتلايان ولا يكون بينهما ما يلاقيهما (الثاني منهم) أي من
الثنائين بالخللاء أعنى بالبعد الموجود المجرد في نفسه عن المادة (من جواز ان لا يملأه
جسم) فيكون حينئذ خللاء بمعنى أنه بعد مجرد عن المادة وبمعنى أنه مكان خال عن الشاغل
(ومنهم من لم يجوزه) فيكون حينئذ خللاء بالمعنى الاول دون الثاني وبالفرق بين هذا
للذهب وبين مذهب من قال بالسطح ان فيما بين أطراف الطاس على هذا المذهب بعدا
موجودا مجردا في نفسه عن المادة قد انطبق عليه بعد الجسم فهناك بعدان الا ان الاول لا يجوز

(قوله لا يمتنع الخللاء) بل لعدم

(قوله مفيدة للظن) أي في الصور الجزئية

(قوله الخللاء) بمعنى البعد لا بمعنى المكان الخالي عن الشاغل

(قوله الا بعد الجسم الخ) أي السطح الباطن الثامن به

(قوله ولولا أنها مملوءة الخ) فيه ما سبق من أنه لا يدل على المطلوب كما حققناه هناك

(قوله فاذا حل في مادة جسم) أي جسم تلمسي .

خلوه عن انطباق الثاني عليه واما على القول بأن المكان هو السطح فليس هناك الا بعد الجسم الذي هو في داخل الطاس (الثالث قال ابن زكريا في الخلاء قوة جاذبة) للاجسام ولذلك يجتسب الماء في السراقات) ويجذب في الزرافات كما مر (وقال بعضهم فيه قوة دافعة) للاجسام (الى فوق فان التخلخل الواقع في الجسم بسبب كثرة الخلاء في داخله أعنى أن يتفرق أجزاؤه ويدخلها خلاء (يفيد) ذلك الجسم (خفة) دافعة له الى الفوق والجوهر على أنه ليس في الخلاء قوة جاذبة ولا دافعة وهو الحق

المرصد الثالث في الكيفيات

قدم مباحث الكيف على سائر المقولات لانه أصبح وجوداً من جميعها اذ منه المحسوسات التي هي أظهر الموجودات الا أنه قدم الكم عليها لما مر من أنه يعم الماديات والجبريات (وفيه مقدمة وفصول) أربعة (المقصد في تعريفه وأقسامه) الاولى (أما تعريفه فانه عرض لا يقضى القسمة واللا قسمة اقتضاء اوليا) أى بالذات ومن غير واسطة (ولا يكون معناه مقولاً بالقياس الى الغير وهذا) التعريف (رسم ناقص) للكيف (وهو الناقبة في الاجتناس العالية) فانها ببساطتها على القول بامتناع تركيبها من أمور متساوية لا تجد أصلاً ولا رسم رسماً تاماً (ويجوز) تعريفها الرسمى (بالامور الوجودية والمدمية) أيضاً (بشرط أن تكون تلك الامور (أجلى) مما يعرف بها من الاجتناس العالية (فلا يصح أن يقال مثلاً الجوهر ما ليس بمرض) فان الجوهر والمرض يتساويان في المعرفة والجهالة فلا يجوز ذكر أحدهما في تعريف الآخر (و) لا أن يقال (الكم ما ليس بكيف ولا أين الى آخر المقولات) لانها

(قوله وهو الحق) كإيه الشيخ في الشفاء

(قوله لا تعد أسلاً) لا تاماً ولا ناقصاً نوجب ذكر الجنس فيها ولا جلس لها

[قوله والمدمية] كالترميز المذكور

(قوله والجوهر على أنه ليس في الخلاء قوة جاذبة ولا دافعة وهو الحق) أما بطلان القول الاول فلأن الخلاء لو كان فيه قوة جاذبة للجسم الى نفسه لكان يجب أن يسكنه عند وصوله اليه وان لا يمكنه من أن يفارقه ويفصل عنه على أن ابن زكريا ان أراد خلاء موهوماً فلا خلاء في السراقات سال الشغل بلاء وان أراد خلاء موجوداً فما الفرق بين السراقات وغيرها وأما بطلان القول الثاني فلان الخلاء متشابه الاجزاء كما سبق فليس بعض أجزائه بالدفع منه الى آخر أولى من العكس فيلزم أن لا يسكن الجسم في الخلاء

ليست أجلى من الكم حتى تؤخذ في تعريفه فقولنا عرض يتناول الاعراض كلها (واحتزنا بقولنا لا يقتضي القسمة عن الكم) فانه يقتضي القسمة لذاته (وبقولنا) ولا يقتضي (اللاقسمة عن الوحدة والنقطة) المقتضيتين لها (عند من قال انهما من الاعراض) أي علي القول بأنهما موجودتان في الخارج وأما علي القول بأنهما من الامور الاعتبارية فلا حاجة الى هذا التقيد لعدم دخولهما في المرض كما مررت اليه الاشارة (و) بقولنا (اقتضاء أوليا عن) خروج (العلم بمعلوم واحد) هو بسيط حقيق (و) العلم (بمعلومين) فان العلم الأول يقتضي اللاقسمة

[قوله لا يقتضي القسمة] أي قبول القسمة الفرضية لان الكم لا يقتضي نفس القسمة اذ يجوز ان لا يفرضها الفارض وقد سبق من المصنف ان قبولها لا ينافي فعلها

[قوله عن خروج الخ] زاد لفظ الخروج لان التبود في حيز التني بعيد الشمول والدخول

[قوله العلم الخ] والاصوات الآتية

[قوله والعلم بمعلومين] بل الكيفيات العارضة للكميات أو لحملها كالسواد القائم بالسطح أو الجسم والمعرضة لها كالاصوات الزمانية كلها خارجة بهذا التقيد وفيه انه لا اقتضاء ههنا وإنما هو قبول القسمة بالنبعية وأما مثال اللتان أعني قوله والعلم المتعلق بالمعلومين فلا اقتضاء ههنا لا بإسالة وهو ظاهر ولا بالتبع اذ لا اقتضاء في المعلومين للقسمة وان اتصفا بها بخلاف المعلوم البسيط فانه لبساطته يقتضي اللاقسمة والعلم مطابق له فكون مقتضياً لها بالتبع ولا جمل ذلك جعل الامام في المباحث الشرقية والكتابي في شرح الماخص والشارح في حواشي شرح التجريد هذا التقيد أعني اقتضاء أوليا متعلقتا بيقضي اللاقسمة فقط وأما ما قيل انه مبني على أنه اذا اعتبر قبول القسمة واللاقسمة في المرض فلا بد من جعله متعلقاً

(قوله وبقولنا اقتضاء أوليا الخ) قيل نيجة الشارح للمصنف في جعل الأولية قيدا لمطلق الاقتضاء من غير تعرض لما عليه يدل على ارتضائه وجوب تعلق التقيد المذكور بذلك المطلق لانه انما نقض لما ذكره في حواشيه على التجريد حيث صرح هناك بأن الأولية فيد لاقضاء اللاقسمة وأنه لا حاجة الى تفيد اقتضاء القسمة بذلك التقيد والجواب التحقيقي أن القسمة واللاقسمة انما اعتبرت في التعريف المذكور في هذا الكتاب بالنسبة الى نفس المرض فراه ههنا هو ان العلم المتعلق بمعلومين يقتضي اتصاف ذلك العلم المتعلق وهو صحيح اذ لا يتعلق علم واحد بشخصي بمعلومين لكن ذلك الاقتضاء لعلقه بمعلومين لانه ان الكلام مبني على أن الحاصل في الذهن اشباح الماهيات لأنصافها كما أثار اليه في حواشيه حكمة العين وأما في التعريف الذي ذكره في حواشيه التجريد قائما اعتبرنا بالنسبة الى الموضوع ولا شك أن العلم المتعلق بمعلومين لا يقتضي اتصافا في عمله فان النفس الواحد تدرك بمعلومات كثيرة مع انه لا اتصاف في تلك النفس أصلا بخلاف العلم بمعلوم بسيط فانه يقتضي اللاقسمة في عمله اذ لو لا لاقسم ذلك العلم لان اتصاف المحل بوجوب اتصاف الحال اذا كان حلوله فيه بحسب الذات ولكن لانه بل لبساطته فلا مناقضة بين الكلامين

لكن ليس اقتضاؤه أولياً بل بواسطة معلومة والعلم الثاني يقتضى القسمة كذلك فلو لا تقييد
 الاقتضاء بالأولية لخرجنا عن المدغم انهما من مقولة الكيف (وبالخير) أى واحترزنا بالتقيد
 الاخير وهو قولنا ولا يكون معناه معقولاً بالقياس الى الغير (عن النسب) أى الاعراض
 النسبية فانها معقولة بالقياس الى غيرها واما الكيفيات فليست معانيها في انفسها مقبسة الى
 غيرها لما عرفت من أنها لا تقتضى لذاتها النسبة وقد ذكر بعضهم في موضع التقيد الاخير قوله
 ولا يتوقف تصوره على تصور غيره فان الاعراض النسبية تتوقف تصوراتها على تصور
 أمور آخر بخلاف الكيفيات فانها قد يستلزم تصورها تصور غيرها كالادراك والعلم والقدرة
 والشهوة والغضب ونظائرهما فانها لا تصور بدون متعلقاتها أعني المدرك والمعلوم مثلاً لكن

(عبد الحكيم)

بالاقتضاء مطلقاً وان اعتبر قبول القسمة والا لقسمة في عمله على ما هو المنصوص في بعض العبارات فهو
 متعلق بالاقتضاء للتقيد بالأقسمة لان عدم اقسام الحال يقتضى عدم اقسام المحل في الحلول البرياني
 فالعلم باليسيط يقتضى عدم اقسام النفس بخلاف اقسام الحال فانه لا يقتضى اقسام المحل فان العلوم
 المتعددة قائمة بالنفس مع عدم اقسامها فليس بشيء أما أولاً فلان ما مبنى على ان يكون قيد في محله متمكناً
 بالقسمة والا لقسمة أى لا يقتضى اقسام المحل ولا عدم اقسامه اقتضاء أولياً ولا يتحقق فساداً لانه حينئذ
 لا يخرج النقلة بقيد الاقسمة لانها لا تقتضى عدم اقسام محلها أعني الخط بل عدم اقسام نفسها فهو
 ظرف مستقر حال من فاعل يقتضى أى لا يقتضى حال حصوله في عمله وفائدته ان الاعتبار عدم الاقتضاء
 بحسب الوجود الخارجي دون الذهني والالم يخرج الكم لان اقتضاء القسمة ليس في الذهني والالم يمكن
 تصوره بدون تصور القسمة وأما ثانياً فلان في الحلول البرياني المحل والحال متلازمان في الاقسام وعدمه
 الى الاجزاء المتباينة في الوضع فقول بالفرقة وهم لا يقال الكيفيات اما مركبة في الخارج فتكون
 متعنية للقسمة أو بسيطة فتكون متعنية للاقسمة فلا يكون التعريف صادقاً على شيء من أفراد المعرفة
 لا أقول التركيب بطل بالقسمة فلا يكون متعنياً لها لان المتعنى يجامع للمتعنى والبساطة الخارجية
 تقتضى ان لا يكون لها جزء خارجي لان لا ينضم فان السواد بسيط في الخارج منقسم بحسب اقسام المحل
 (قوله معقولة بالقياس الى غيرها) لاقتضاها النسبة الموجبة لكونها معقولة بالقياس الى ما ينسب اليه
 (قوله لا تقتضى لذاتها النسبة) وان كانت عارضة لها
 (قوله على تصور غيره) المراد بالغير الامر الخارج كاهو المتبادر فلا يلزم خروج الكيفيات المركبة
 [قوله فان الاعراض النسبية الخ] هذا على تقدير كون النسبة ذاتياً لها ظاهر وأما على تقدير
 عرضها لها فلا لأن تصور للعروض لا يتوقف على تصور المعارض ولا جل هذا عدل عنه الى قوله ولا
 يكون معناه معقولاً بالقياس الى الغير

ليس تصوراتها متوقفة على تصورات المتعلقات مملولة لها كما في النسب بل تصوراتها موجهة
لتصورات متعلقاتها فانها تعقل العلم أولاً ثم تدرك متعلقه وكذا الحال في الكيفيات المخصوصة
بالكيات كالاستقامة والانحناء والتثليث والتربيع والجزئية والكسبية واعترض عليه بخروج
الكيفيات المكتسبة بالحدود والرسوم (وما أضافه في أربعة) الكيفيات (المخصوصة
(و) الكيفيات (النفسانية و) الكيفيات (المنحصنة بالكيات والاستمدادات) أي الكيفيات
الاستمدادية (وما أخذ المحصر) في هذه الاربعة (هو الاستقراء) والتدريج (ومنهم من أراد

[قوله مملولة لها] أشار الى ان المراد في التوقف الذي يتغنى التقدم لا الاستزام
[قوله وكذا الحال] أي في انها موجهة لتصورات متعلقاتها غير متوقفة عليها
[قوله والجزئية والكسبية] المصد المضرور في نفسه يسمى جذراً والحاصل منه مجذوراً وإذا
ضرب ذلك المصد في الحاصل من ضرب نفسه يسمى كعباً والحاصل مكعباً
[قوله واعترض عليه الخ] والجواب ان المراد بالتوقف امتناع حصول تصورها بدون الغير لا بمجرد
الترتب والحصول به والتصورات المكتسبة يمكن حصولها بالبداية ورسوم أخرى

[قوله بل تصوراتها موجهة لتصورات متعلقاتها] فيه أن حال الاعراض اللبية على المنعجب المشهور
هو أن اللبية لازمة لها لذاتية وذلك يقال تصورها يستلزم تصور غيرها ويوجب وأما التوقف فنوع
[قوله والجزئية والكسبية] أعاد الكاف لكونها من العوارض العددية لا المقنارية والعلم انه اذا ضرب
عدد في نفسه انذلك العدد هو الجذر والحاصل المجذور والربع أيضاً ثم اذا ضرب ذلك الجذر في ذلك
الحاصل فما حصل هو المكعب فالانسان جذر الاربعة وكعب الثمانية

[قوله واعترض عليه بخروج الكيفيات المكتسبة الخ] قيد بالمكتسبة لظهور النقض بها وان كان كل
كيفية مركبة كذلك لان تصور الكل موقوف على تصور الجزء فان قلت الامور النسبية لو كانت
مكتسبة متوقفة لتصوراتها على تصورات معرفاتها لم تعد نسبية بهذا الاعتبار بل باعتبار أن تعقل ذواتها
ضرورية كانت أو مكتسبة بالنسبة الى تعقلات أمور أخرى وهذا المعنى لا يتحقق في الكيفيات المكتسبة
وأيضاً المراد بالغير هو الغير حقيقة والتغاير بين الحد والحدود اعتباري كما حقق في موضعه فأتى أم الأول
فلا ينبغي لان حاصل الاعتراض عدم شمول التعريف بمنطوقه ايها فكيف يفيد ان عد الاعراض النسبية
المكتسبة نسبية بهذا الاعتبار لا باعتبار كذا الامم الا أن يقال حاصله أن كون نسبيتها بذلك الاعتبار قريبة
على أن المراد بالغير في تعريف الكيفيات الخارج على انه لا يدفع الاعتراض بالأعراض المكتسبة بالرسوم
الامم الا أن يضم أيضاً أن المراد عدم توقف كنه حقائقها وأما الثاني فلأن الاعراض بالنسبة الى كل جزء
من أجزاء الحد والتغاير حيثئذ حقيق لا بالنسبة الى مجموع الحد وحمل الغير على اصطلاح التكميلين
لا يلتفت اليه في هذا المقام

أبانه بالترديد بين النبي والأبواب فذكر وجوها (الأول) وهو أوجودها (أنه) أي الكيف (أما أن يختص بالكم أولاً) يختص به (وهذا) الذي لا يختص بالكم (أما محسوس) بأحدى الحواس الظاهرة (أولاً وهذا) الذي ليس محسوساً بها (أما استعداد نحو الكمال أو كمال) وهذا الأخير هو الكيفيات النفسانية (قلنا ولم قلنا أن الكمال) الخارج من القسمة (هو الكيفية النفسانية) ولم يثبت ذلك الكمال لتغير ذوات الانفس (فإن ما لا يختص بالكم ولا يكون محسوساً ولا يكون حقيقته استعداداً جازاً أن يكون كيفية غير مختصة بذوات الانفس من الاجسام غايته) انما لم نجد ما لآل هو الاستقراء فلتناول عليه (أولاً) جذفاً لمؤنة التردد (الثاني) من وجوه الحصر (قال ابن سينا) في الشفاء الكيف (ان فعل بالتشبيه) أي ان صدر عنه ما يشبهه (فمحسوس) كالحرارة فلها تجمل ما يجاور عليها حاراً وكالسواد فانه يلقى شبعه في العين وهو مثاله بخلاف الثقل فان فعله في الجسم هو التحريك وليس ثقل قال الامام الرازي هذا تصريح من ابن سينا باخراج الثقل والخفة

(قوله جذفاً لمؤنة التردد) لأمؤنة لان المقصود بالترديد ضبط الاقسام وسهولة الاستقراء فان القسم المرسل يحتاج الى الاستقراء دون غيره
(قوله كالحرارة) وكذا الحال في المذوقات والمشمومات والمسموعات فانه يشكك في الاعضاء التي فيها الحواس بكيفية مدركاتها

(قوله فانه يلقى شبعه الخ) ليس المراد منه لقاء الصورة الادراكية للسواد لانه يستلزم ان يكون جميع الادراكات داخلها في الكيفيات المحسوسة بل يشكك العين بنفسه فان الناظر الى الخضرة مثلاً اذا نظر اليها يحس لونه مخلوطاً بالخضرة لتشكك العين والخيال بهما
[قوله فان فعله في الجسم] أي في جسمه كذا في الشفاء
(قوله هو التحريك) وأما مدافعة ما يجاوره تحريك جسمه وان كان فعله بالواسطة لكنه ليس

[قوله الكيف ان فعله بالتشبيه الخ] قوله ان أراد الحصر فلا يستقيم لان الحرارة تفعل التفريق أيضاً وان أراد الاطلاق فالثقل يفعل شبيهه في الحس المشترك عند الحس كما يلقى السواد شبعه في العين وأجيب بأن تأدى الثقل الى الحس المشترك فرع كونه محسوساً بالحس الظاهر وذلك أول المسئلة فتأمل
(قوله بخلاف الثقل الخ) من اخراج الثقل بينهم اخراج الخفة ولهذا قال الامام وهذا تصريح من الشيخ باخراج الثقل والخفة فان قلت الخفة مثلاً اما مدافعة ماعدة أو مبدؤها وأياً كان فقد يعطى الجسم اللزاق لها مدافعة أو مبدؤها كالماء الموضوع على الزق المنفوخ فيه الممكن نحت الماء قلت الخفة للمدافعة أو مبدؤها الطبعيان ولا يعطى الجسم اللزاق ايها

عن نوع الكيفيات المحسوسة ثم انه عند شروعه في الكيفيات المحسوسة نص على أن الثقل والخفة منها اذ لا يجوز ادخالهما في الكم ولا في مقولة أخرى سوى الكيف ولا يمكن ادخالها أيضاً في الأنواع الثلاثة الأخرى من هذه المقولة وهذا كما تراهم مناقضة بين كلاميه (والا) وان لم يفعل بالتشبيه (فان تعلق بالكم فذاك) هو المختص بالكيات (والا) وان لم يتعلق بالكم (فالجسم) أي فيكون ثبوته للجسم (إما من حيث كونه جسمائياً) فقط وهو القوة الفعلية والافتقالية أعني الاستعداد (أو نفسانياً) أي من حيث أنه جسم ذواتي وهو المختص بذوات النفس (فلنا لم قلت ان) الكيفيات (المحسوسة كلها فاعلة بالتشبيه) فإنه ممنوع كيف (ويقتض) هذا الحكم الكلّي (بالثقل والخفة) كما عرفت (ولم قلت ان غيرها) أي غير المحسوسة من الكيفيات (ليس كذلك) أي ليس فاعلاً بالتشبيه فإنه غير معلوم (وأيضاً فقد اعترف) ابن سينا في طبيعيات الشفاء (أنه لم يثبت فعل الرطب واليابس بالتشبيه) فلا يصح حينئذ التقسيم المذكور لاقتضائه أن يجوز خروج الرطوبة واليوسة عن الكيفيات المحسوسة (الثالث) من وجوه الحضر وهو أيضاً مذكور في الشفاء أن يقال (الكيف) اما أن يتعلق بوجود النفس وذلك بأن يكون للنفس أولاً لاجسام من حيث أنها ذوات النفوس (أولاً) يتعلق بوجود النفس (والثاني) اما أن يتعلق بالكيفية

ينقل اذ هو عبارة عن المدافعة الطبيعية كذا قيل وفيه ان الحرارة في الجوار أيضاً كذلك والصواب ان يقال لم يصدر عن الثقل المدافعة بلا واسطة بل بواسطة التحريك والمراد ان يكون فعله التشبيه بلا واسطة (قوله اذ لا يجوز ادخالها في الكم الخ) في الشفاء يظن بهما انها من باب السكية

(قوله ولا يمكن ادخالها الخ) في الشفاء قد يظن بهما انها من باب القوة والافوة

(قوله مناقضة بين كلامي) لا مناقضة لان المقصود أولاً مجرد بيان وجه الضبط كما شرح به والمقصود

آخر تحقيق كونهما من جهة المحسوسات

(قوله وينتقض الخ) قد عرفت اندفاعه

(قوله فانه غير معلوم) لو قيل مراده ان علم ان فعله بالتشبيه فمحسوس وان لم يعلم الخ اندفع هذا المتع

[قوله بان يكون للنفس] كالملم والقدرة والارادة

[قوله أو للاجسام الخ] كالحيوة والذلة والالم والصحة والمرض

(قوله اما من حيث كونه جسماً) أورد عليه جواز كيف للعينين مدخله في ثبوته للجسم وليس

بشي لان القسم الثاني هذا بعينه

أولاً) يتعلق بها (والثاني اما استعداد أو فعل تلقا ولم قلت ان الاخير) أعني الفعل هو الكيفيات (المحسوسة) لجواز أن يكون كيفية هويتها الفعل دون الاستعداد ولا تكون محسوسة (الرابع) من تلك الوجوه وقد ذكره في الشفاء أيضا لكنه زيفه بما ستعرفه أن يقال الكيف (اما أن بفعل بالتشبيه) كما مر (أولاً والثاني اما ان لا يتعلق بالأجسام) بل بالنفوس (أو يتعلق) بالأجسام (والثاني اما من حيث الكمية أو الطبيعة) أي يتعلق بالأجسام اما من حيث كينيتها أو من حيث طبيعتها والقسم الاخير هو الاستعداد نحو الفعل أو الانفعال (ولا يخفى ما فيه) وهو ما مر في الوجه الثاني من أنه لم يثبت ان المحسوسة كلها فاعلة بالتشبيه الي آخره (مع أنه) مزيف بما ذكر في الشفاء من أنه (يضيغ الكيفية المختصة بالاعداد) العارضة للمجردات فان هذه الكيفية كالزوجية مثلا غير مندرجة في التقسيم لانها غير عارضة للأجسام

الفصل الاول في الكيفيات المحسوسة

قدمنا لانها أظهر الاسام الارسية (وهي ان كانت راسخة) أي ثابتة في موضوعها بحيث يضر زوالها عنه كصفرة الذهب وحلاوة العسل (سميت افعاليات والا) وان لم تكن راسخة كصفرة الرجل وجمرة الخبلى (فأفعالات وانما سميت) الكيفيات (الاولى بذلك) الاسم الذي هو افعاليات (لوجوبين الاول انها محسوسة والاخاس افعال للعاسة) فهي سبب

[قوله يضيغ الكيفية الخ] في الشفاء قال لم يدخل تلك الكيفيات في هذه المقالة وكانت الكيفيات ما يمرض للجوارم الجسمانية يجب ان يتعم على نحو ما قلنا

[قوله بالاعداد العارضة للمجردات] قبله عليه اذ اثبت عروض العدد للمجردات لم يكن علم الحساب الباحث عن أحوال العدد من الرياضيات لتصریحهم بأن البحث فيها عن أحوال ما يستغنى عن المادة في الفن لاني اخرج أجيب بأن الحساب ليس ينظر فيه في العدد مطلقاً بل من حيث لا يوجد الا في العدد للفقار للمادة كما يدل عليه تتبع مباحته

[قوله لانا غير عارضة للأجسام] قال قلت هذا متناق لما سبق من تخصيص الشارح في أول المرصد الكيفيات بالماديات قلت قد نهتلك في أوائله مباحث الحكم أن المراد عدم عروضها للمجردات أو لا بالذات ويمكن أن يقال في دفع الاعتراض بضياع الكيفية المذكورة أن المراد اما ان لا تتعلق بالأجسام بدون النفس أصلاً أو تتعلق بها في الجملة وان لم تختص به وكيفيات العدد كذلك فلا تضيغ

للافعال ومتبوعة له (الثاني أنها تابعة للمزاج) التابع للافعال (اما بشخصها كحلالة العسل)
فانها تكونت فيه بسبب مزاجه الذي حدث بانفعال وقع في مادته (او بنوعها كحرارة النار
فانها وان كانت ثابتة لبسيط) لا يتصور فيه افعال (فقد توجد) الحرارة التي هي نوعها
(في بعض المركبات تابعة للمزاج كالعسل) والفلز فان حرارتهما تابعة لمزاجهما المستفاد
من افعال وقع في موادهما ولما كان القسم الاول متبوعا للافعال من وجهه وتابعاً له من
وجه آخر نسب اليه (ثم انهم انما سمو القسم الثاني افعالات) مع ثبوت هذين الوجهين
فيها (لانها لسرعة زوالها اشبهت بالافعال) والتأثرات المتعددة الغير القابلة (فسميت
بها تمييزاً لها) عن الكيفيات الراسخة وتبناها على تلك المشابهة ثم أشار الى سبب آخر في
التسمية بالافعال فقال (وهو) أي القسم الثاني (يشارك القسم الأول في سبب التسمية)
بالافعال كما أشرنا اليه (لكن حاولوا التفرقة) بين القسمين (بحرم) القسم الثاني (اسم
جنسه) الذي هو الافعاليات تنبها على تصور فيه (لما قلنا) من سرعة زواله كأنه ليس من
ذلك الجنس بل أدنى منه فنقص من الاسم شيء ثم أطلق عليه الباقي (وأنواعها) أي أنواع
الكيفيات المحسوسة (خمس بحسب الحواس الخمس) الظاهرة (النوع الاول للموسات) (للمساة بأوائل المحسوسات لم يمين أحدهما عموم القوة اللامسة اذ لا يتخلو عنها حيوان لان

(قوله فسميت بها) بطريق المجاز أو النقل كذا في الشفاء

[قوله ثم أشار] كلام على سبيل الاستئناف أو عطف على قوله لانها لسرعة زوالها كأنه قبل اذ

هو لسرعة الخ وهو يشارك الخ

(قوله بحرم القسم الثاني) على سبيل المجاز من حرمه الذي يجرمه اذا منعه اياد كذا في الصحاح

وكان الظاهر غرمه الا أنه ترك القاعل لعدم تعلق الفرض به

[قوله فنقص الخ] فلي هذا لا استمارة ولا نقل

[قوله لوجوه الخ] حاصل الوجه الاول عمومها من حيث الادراك فيكون أقدمها ادراكا وحاصل

الوجه الثاني عمومها من حيث الوجود فيكون أقدمها وجودا

[قوله او بنوعها كحرارة النار] مبنى على المختار عند البعض من اتحاد الحرارة بالانواع أو المراد بالانواع

أهم من النوع الانساني

[قوله المساة بأوائل المحسوسات] أي أقدمها في المحسوسة وأظهرها وكل من الوجوه يدل عليه أما

الاول فلأنه يفيد أن كلا من الحيوانات يتركها وأما الثاني فظاهر

بقائه باعتدال مزاجه فلا بد له من الاحتراز عن الكيفيات المفسدة اياه فلذلك جمعت هذه القوة منتشرة في أعضائه وأما سائر المشاعر فليس في هذه المرتبة من الضرورة فقد بخلو الحيوان عنه كالغزلطين الفائد للمشاعر الارمية وكالغزل الفائد لحاسة البصر والثاني أن الأجسام المنصرفة لا تخلو عن الكيفيات الملوثة وقد تخلو عن سائر المحسوسات والسرفية أن الابصار يتوقف على توسط جسم شفاف أى خال عن الالوان لئلا تشتغل الحاسة به فلا تدرك كيفية المبصر على ما ينبغي والدوق يتوقف على رطوبة لماية خالية عن الطعوم والشم يتوقف على جسم يتكيف بالرائحة أو يختلط بأجزاء من حاملها والسمع يتوقف على ما يحمل الصوت اليه فلا بد أن يكون في نفسه خاليا عنه بخلاف اللمس فإنه لا حاجة به الى متوسط

(قوله باعتدال مزاجه) النوعى وأما بقاء الشخص فنوط به المعدة
(قوله في أعضائه) أى في ظاهر جميع الاعضاء غير مختصة بسو معين كسائر الحواس لان اللمس واجب في كل منها

(قوله كالغزلطين) هو الدود الاحمر الذي يوجد في عمق الارض ويقال له معاء الارض
(قوله وكالغزل) يضم اخطاه المعجمة وسكون اللام كورموش
(قوله فانه لا حاجة به الى متوسط الخ) وأما الخله فلا يشترط خلوه عن الكيفية المدركة في شئ من الحواس الخسة بل الواجب تكيفه بالضد أو بفرد أضعف مما يدركه فان تكيفه بالقوى أو المساوى يمنع ادراك كينية المحسوس على ما يشهده التجربة

(قوله منتشرة في أعضائه) الا ما يكون عدم الحسن أضع له كالكبده والطحال والكلية على ما تقر في موضعه
(قوله كالغزلطين الخ) الخراطين هو الدود الاحمر الذي يوجد في عمق الارض يقال له معاء الارض والخله يضم اخطاه المعجمة وسكون اللام ضرب من الفأر يقال له بالفارسية كورموش وقد يقال عدم كون سائر المشاعر بمرتبة اللامسة من الضرورة لا يستلزم الاجواز اخلو عنها لا وقوعه قطعاً فيجوز أن يكون سائر مشاعر تلك الحيوانات ضعيفة لا مقبوضة بالكلية
(قوله خالية عن الطعوم) لتؤدي طعم الذوق الى الفاتنة فان المريض اذا تكيف لعابه بطعم الخلط الغالب عليه لا يدرك طعوم الاشياء للأكولة والمنسوبة الا مشوية بذلك الخلط ألا يرى أن المحموم يجد طعم الصل مرأ

(قوله بخلاف اللمس فانه لا حاجة به الى متوسط حتى يلزم خلوه عن الملوّسات) قيل عليه كما أن تكيف للتوسط بالكيفيات لئلا تروية يمنع الادراك على ما ينبغي فاقضت الحكمة خلوه عنها كذلك تكيف الخل أيضاً مانع كما أن تكيف عمل الشم براحة يمنع ادراك رائحة أخرى فالمر المذكور يقتضى أن يكون

حتى يلزم خلوّه عن للموسات (وفيه) أي في هذا النوع (مقاصد) خمسة في الاول في
 الحرارة (كما أن الموسات سميت أوائل الموسات لما عرفت كذلك الكيفيات الاربع
 أعني الحرارة وما يقابلها والرطوبة واليبوسة سميت أوائل الموسات لثبوتها للبساط العنصرية
 وتحصل المركبات منها بتوسط المزاج المتفرع على هذه الاربع وانما لم يذكر في العنوان
 البرودة مع كونها مذكورة في هذا المقصد لوقوع الاختلاف في كونها وجودية (وفيها)
 أي في الحرارة (مباحث) خمسة (أحدها في حقيقتها قال ابن سينا) في الشفاء (الحرارة هي
 التي تفرق المختلفات وتجمع المتماثلات والبرودة بالعكس) أي هي تبتعد بين المتشاكلات وغير
 المتشاكلات أيضاً كذا ذكره في كتابه (و) يان (ذلك أن الحرارة فيها قوة مصعدة) أي
 محرّكة الى فوق لانها تحدث في علها الخفة لاقتضية لذلك (فاذا أثرت الحرارة في جسم
 مركب من أجزاء مختلفة بالطاقة والكثافة) أي في رقة القوام وغلظه (يشغل) الجزء (اللطيف
 منه) أي مع ذلك الجسم انفعالا (أسرع) فيقبل الحرارة وتحدث فيه الخفة فيقبل غيره
 (فتبادر الى الصعود الالطف فالالطف دون الكثيف) فانه لا يشغل الا ببطء وربما لم
 تفده الحرارة خفة تقوي على تصميده (فيلزم منه بسببه) أي بسبب ما ذكر من حال اللطيف

(قوله أي هي تجمع الخ) فمعنى العكس خلاف ما ذكر

(قوله كذا ذكره في كتابه) أي حللنا العكس على خلاف التبادر لانه المذكور في كتابه وان وقع
 في كلام البعض ان البرودة تجمع المختلفات كما في الريد وتفرق المتماثلات كما في شقائق الارض في شدة البرد

محل اللس أيضاً خالياً عن الكيفيات الموسات والا فافرق تحكم فاطوب أن العقل لا يحكم بوجود خلو
 محل اللس عن الكيفيات للموساة بأسرها كيف وتكيف اليد بالحرارة لا يمنع ادراك البرودة في اللعوس
 مثلاً بخلاف تكيف المتوسط بين الرائي والمرتقي بشيء من الألوان مثلاً والتجربة شاهدة بذلك
 (قوله لثبوتها للبساط العنصرية الخ) لا يلزم أن يسمى الخشونة والملاسة والمطاطة والكثافة مثلاً أوائل
 الموسات أيضاً بناء على ثبوتها للبساط العنصرية اذ لا يلزم الاطراد في وجه التسمية كما حقق في موضعه
 (قوله أي هي تجمع الخ) وجه اطلاق العكس بالنسبة الى الحكم الاول أعني تقربين المختلفات ظاهر
 لان جميع غير المتشاكلات عكس تفرقها أي خلافه وأما بالنسبة الى الحكم الثاني فبالنظر الى متعلق
 الجمع ولما كان هذا مختلفاً لما يتبادر من لفظ العكس فان المفهوم الظاهر منه أن البرودة تجمع المختلفات
 وتفرق المتماثلات أبديتفسيره بقوله كذا ذكره في كتابه هذا من وجه جمع البرودة بين المذكورات انها اذا
 أثرت في المركب المتخالف الاجزاء مثلاً أوجبت تكافؤها والتصاق بعضها ببعض ومنعت عن تفارقها
 والحاصل أن الحرارة توجب تسهيل الرطوبة المتجمدة بالبرودة وتغليظها وتصميدها والبرودة توجب انجمادها

والكثيف عند تأثير الحرارة فيهما (تفريق المختلفات) في الحقيقة وهي تلك الاجسام المتخالفة في اللطافة والكثافة التي تألف منها المركبة الاجسام (ثم تلك الاجزاء) بعد تفرقها (تجتمع بالطبع) الى ما يجانسها لان طبائهما تقتضي الحركة الى أمكنتها الطبيعية والانضمام الى أصولها السكينة (فان الجنسية علة الضم) كما اشتهر في الالسة (والحرارة معدة للاجتماع) الصادر عن طبائهما بعد زوال اللاتئام الذي هو الالتئام (فتنسب) الاجتماع (اليها) كما تنسب الافعال الى مبدئاتها (ومن جمل هذا) الذي ذكره ابن سينا من أحوال الحرارة (تعريفا للحرارة) فقد ركب شططا) أي بعدد من الصواب ونجوازا عنه (لان ماهيتها أوضح من ذلك) المذكور فان كثير آ من الناس يعرفونها مع عدم شعورهم بما ذكر من حكمها (ولان ذلك الحكم) المذكور الذي هو الآثار المخصوصة (لا يسلم الا باشتقاق جزئياتها) فانها ما لم تستقر جزئياتها لم يعرف كون هذه الآثار خاصة شاملة لها (تعرفتها) أي معرفة هذه الآثار ونبوتها للحرارة (موقوفة على معرفة الحرارة) فتعرفها بهذه الآثار دور لا يقال يكفيها في تتبع جزئياتها والاطلاع على أحوالها المذكورة معرفة الحرارة بوجه ما فاذا عرفت بها افادت معرفتها بوجه أكل فلا دور لانا نقول الاحساس بجزئياتها كاف في

(قوله معدة للاجتماع) أي مهيأة له وليس المراد المعنى الاصطلاحي اذ لا يمنع اجتماع الحرارة مع الاجتماع الصادر عن طبائهما

(قوله فان كثيرا الخ) فيكون تعريفا بذلك تعريفا بالاختي

(قوله لانا نقول) جواب بتفسير الدليل يبي أنما كان التعريف بذلك الحكم ركوب الشطط لان

(قوله فان كثيرا من الناس الخ) قيل عليه معرفة الكثرة لا يمنع تعريفه بوجه آخر ولعل من عرفها فقد ذكر رسمها تصرف بوجه آخر أيضا أوجب بأن المقصود من التعريف تصوير الماهية بكنها أي بوجه أكل فاذا كانت الماهية بكنها معلومة لم يحتاج الى التعريف لم قد يذكر بعض أحوالها وآثارها لمزيد تمييز لها كما ذكره شارح المقاصد في بحث عدم جريان الاكتساب في التصورات عند الامام بحصولية الذات لازمة فيها يطلب تصويره حتى لو علم الشيء بحقيقته وقعد ا كتاب بعض الموارض له كان ذلك الدليل بالاعتراف وقد عرفت ما فيه فيما سبق فلاولى أن يقال في ابطال كونه ربما حقيقيا أن الرسم هو التعريف بين بلازم ينتقل ذهن من الى ماهية الرسوم للزوم وما ذكره ليس كذلك اذ لا يلزم من فهم التفريق بين المختلفات والجمع بين المتشكلات فهم أن المؤثر في ذلك هو الحرارة كذا ذكره الأبري

(قوله لانا نقول الاحساس الخ) حاصل الجواب أن المتافئة المذكورة ليست بمضرة في أصل للمقصود

معرفة ماهيتها ألا ترى الى ما ذكره المحققون من أن المحسوسات لا يجوز تعريفها بالأقوال الشارحة اذ لا يمكن أن تعرف الا بامثالات واضرابات لازمية لها لا يفيد شيء منها معرفة حقائقها مثل ما تفيد الاحساسات بمجزياتها فالقصود بذكر خواصها وآثارها في بيان حقائقها مزيد تمييز لها عما عداها لا تصور ماهيتها (واعلم أن هذا) الذي ذكرناه من آثار الحرارة في الجسم المركب من الاجزاء المختلفة في اللطافة والكثافة (انما ثبت اذا لم يكن الالتئام بين بسائط ذلك المركب شديداً) حتى يمكن تفريق بعضها عن بعض (وأما اذا اشتد الالتئام) بين تلك البسائط (وقوى التركيب) فيها بينها (فالنار) بحرارتها (لا تفرقها) لوجود المانع عن التفريق وحينئذ (فان كانت الاجزاء اللطيفة والكثيفة) في ذلك الجسم (متقاربة) في الكمية (كما في الذهب افادته الحرارة سيلانا) وذوبانا (وكما حاول) اللطيف (الخفيف صموداً منه) الكثيف (الثقليل عن ذلك) فحدث بينهما تمانع وتجاذب فيحدث

الاحساس بمجزياتها الخ

(قوله مثل ما تفيد الاحساسات الخ) فانه اذا حذفت عن سور الجزئيات تشخصاتها حصل حقائقها بنفسها وهو علم بالكنه الاجمالي الاقوى من تصوراتها بالوجوه ثم لو عرف بالثبات لكان أقوى من ذلك العلم لكن الاطلاع عليها في الحقائق مشتمل وما قيل انه يجوز ان يقصد من التعريف علم الشيء بالوجه وان كان العلم بمحيته حاصلًا لجوابه ان ذلك في الحقيقة تصديق بنبوت الوجه ولا بصير آلة لتحصيل ما ليس بحاصل

(قوله وحينئذ) أي حين لا يفرقها النار فيه تفصيل

(قوله متقاربة في الكمية) التقارب في الكمية دليله التقارب في القوة لكون القوي متشابهة في العناصر لبساطتها وانما لم يقل متساوية لانتفاء المعتدل الحقيقي سواء قلنا بامتثاله أولاً

وهو عدم تجويز التعريف بها فان ذلك التجويز فاسد اذ لا حاجة الى التعريف أسلاً فان الاحساس بمجزياتها يمد النفس لمعرفة الماهية الكمية على وجه لا يحصل ذلك من تعرضاتها فيفيض عليها تلك المعرفة من المبدأ الفياض ومن ههنا يقال العام أصرف عند العقل من الخاص اذا كانت المراد محسوسة سواء كان العام ذاتياً للخاص أم لا لان العام أكثر افراداً فيكون الاحساس بها أوفر وبعيناً المترتب على الاستعداد الحاصل من الاحساسات المتعلقة بمجزياته أقرب فيكون أصرف

(قوله متقاربة في الكمية) لاشك أن للمعتبر في هذا القسم أن تكون الاجزاء اللطيفة والكثيفة متقاربة في القوة بعد تأثير الحرارة فيها فكان للتقارب في الكمية ينشأ عن التقارب في الكمية فاكتمل به

من ذلك حركة دوران) كما نشاهد في الذهب من حركته السريعة المعجية في البوتقة (ولولا هذا المائق) أعنى شدة الالتصاق والالتصاق بين أجزاء الذهب (لفرقها النار) كما تفرق أجزاء جسم لا يشتد التصاقها (وليس عدم الفعل) الذي هو التفریق (لوجود المائق) عن ذلك الفعل في الذهب ونظائره (دليلاً على أن النار ليس فيها قوة التفریق) بحرارتها لأن تخلف الفعل عن مقتضى سبب ما يمنعه منه جائز بالضرورة (وان غلب اللطيف) على الكثيف (جداً) أي غلبة تامة (فيصعد) اللطيف حينئذ (ويستصحب) معه (الكثيف لقلته) أي قلة الكثيف وفي بعض النسخ لقلته أي لقلته اللطيف على الكثيف (كالنواثر) فانه اذا أثرت فيه الحرارة صعد بالكلية (أولاً) يذوب اللطيف بل يذوب الكثيف لكن لا يكون غالباً جداً (تفنيده) الحرارة اذا أثرت فيه (تلييناً) كما في الحديد وان غلب الكثيف جداً لم يتأثر بالحرارة فلا يذوب ولا يلين (كالطائر) فانه يحتاج في تليينه الى حيل يتولاها أصحاب الاكسیر من الاستعانة بما يزيد اشتعالاً كالكبريت والزئبق ولذلك قيل من حل الطلق استغنى عن الخلق (تبيينه) على ما علم مما قررناه في تفسير الحرارة وهو أن يقال (الفعل الاول لها) أي للحرارة هو (التصعيد) والتعريك الى التفوق بسبب ما يفيد من الليل المصعد (والجمع

(قوله حركة دوران) فان كل واحد منها لا يقوي على جذب الآخر على الاستقامة لتعادلهما في القوة فيجذب به الدوران ويصعد كما يشاهد في البوتقة ارتفاع أجزاء الذهب في وسطها
(قوله جائز) أي ليس بممتنع واقتصر على الجواز مع كونه واجباً لكفايته فيها هو المطلوب
(قوله وان غلب اللطيف جداً) بقى ان يكون اللطيف غالباً لا جداً فقلعه داخل في التقارب

(قوله بسبب ما يمنعه منه الخ) ان قلت بل التخلف حينئذ واجب والا لم يكن المانع مانعاً فكان الصواب تبديل الجائز بالواجب قلت هذا انما يرد لو كان الجواز بمعنى الامكان الخاص ولا نسلم ذلك بل الجائز هنا بمعنى غير الممتنع أو المراد الامكان العام المقيد بجانب الوجود ولو سلم فالامكان الخاص هنا راجع الى وجود المائع فلا محذور
(قوله بل يغلب الكثيف الخ) ظاهر التني التوجه الى غلبة اللطيف على الكثيف جداً يشمل غلبته في الجملة ويشمل أيضاً ضرورة التناوي وغلبة الكثيف جداً أو في الجملة فبعض هذه الضرور مذكور بحكمه صريحاً وبعضها اما مندرج في التقارب أو غير معلوم التحقق
[قوله الفعل الاول لها التصعيد] سياق كلامه يدل على أن الفعل الاول لها التخفيف أي أحداث الحنة فأولية التصعيد بقياس الى الجمع والتفريق

والتمييز لا زمان له) فانه اذا حدثت الحرارة في الجسم المركب بمجاورة النار مثلاً تحرك
الاجزاء لتتصيد قبل الابطال وتحرك الابطال قبل الماصى فيلزم من هذا تفرق تلك الاجزاء
المتخالفة ثم اجتماعها مع اجناسها بمقتضى طباعها كما سر (ولذلك) أي ولما ذكرنا من أن
الفصل الاول للحرارة هو التصيد المستتبع للتمييز والجمع (قال ابن سينا في) كتاب
(الحدود انها كيفية فعلية) أي تجعل عملها فاعلاً مثلها فيما يجاوره فان النار تسخن ما يجاورها
(عركة لما تكون) تلك الكيفية (فيه الى فوق لاحداثها الخلفة) المتقضية للصمود (فيحدث
عنه) أي عن التحريك الى فوق وهو التصيد (ان تفرق) الحرارة (المختلفات وتجمع
الماهيات) لما عرفت (وتحدث) أي ومن أحوال الحرارة انها تجدد (تخلصاً من باب
الكيف) وهودة القوام ويقابله الكثافت من باب الكيف وهو غلظ القوام (و) تحدث
أيضاً (تكتفاً من باب الوضع) وهو اندماج الاجزاء المتحددة بالطبع واجتماعها بحيث يخرج
الجسم الغريب عما بينها ويقابله التخلخل من باب الوضع وهو أن تنتفش تلك الاجزاء
ويدخلها الجسم الغريب (لتحليلة الكثيف وتصميده اللطيف) هذا نشر لما تقدم فان الحرارة
تحلل الكثيف المنجمد فتفيد الجسم رقة القوام وتصعد اللطيف وتخرجه من بين اجزاء
الكثيف فينضم اللطيف الى جنسه وتجتمع اجزاء الكثيف أيضاً فيحدث الكثاف من
باب الوضع في كل منهما وانما أورد الضمير مذكراً اما بتأويل اللذكور واما لرجوعه
الى المذكر أي لتحليل الحار بحرارته الكثيف (وربما يورد عليه) أي على ما ذكرنا من ان

(قوله أي تجعل عملها النع) اندفع بهذا التفسير ما قاله الامام من ان قوله فعلية مستدرك لسكن
ضمير الفعلية بما ذكره الشارح قدس سره مما لا قرينة عليه فان الفعلية في مقابلة الانفعالية في اطلاقاتهم

[قوله قال ابن سينا في كتاب الحدود انها كيفية فعلية حركة] قال الامام في المباحث المتفرقة واعلم
أن قوله كيفية فعلية حركة فيه نظر لان المراد من الكيفية الفعلية الكيفية التي تؤثر في أسرارها والمفهوم
من الحركة انه الذي يؤثر في أسرارها هو الحركة فيكون الدال على مفيد الحركة دالاً بالتمتعن على المنبذ
الطالق لقوله كيفية فعلية حركة نازلة منزلة ما يقابل انه جوهر جسماني حيواني في كونه مكرراً فاولي حذفه
[قوله فيحدث الكثاف من باب الوضع] قبل ويحدث الكثاف من باب الكيف في هذه الصورة
أيضاً لان الاجزاء الالهية اذا خرجت من البين فلا شك في حصول غلظ القوام لبقا في تأمل
[قوله وربما يورد عليه إلخ] قد يجاب بأن ما ذكر من حكم الحرارة لتغيرها عن البرودة وقد حمل
ولا يتجدد في المقصود ما ذكر من انه قد يفرق الماهيات أيضاً

النار تفرق للختلقات وتجمع للمائات كاجزاء الماء) فانها متائلة (وتضمدها) الحرارة
 (بالتبغير) فتفرق بعضها عن بعض (وقد تجمع) الحرارة (للختلقات كصفرة البيض
 وبياضه) فان الحرارة اذا أثرت فيهما زادت فيهما تلازما واجتماعا مع تخالفهما فلا يصح شيء
 من ذلك الحكيم (ويجب بأن فعلها في الماء إحالة الى الهواء) فان الحرارة اذا أثرت في
 الماء اقلب بعضه هواء وتحرك بطبعه الى الفوق ثم أنه يختلط ويلتزم بذلك الهواء أجزاء
 مائية فتضمدهم ويكون مجموع ذلك بخارا يقل الحرارة في الماء إحالة الى الهواء (لا تفرق)
 بين أجزائه للمائات (و) بأن فعلها (في البيض إحالة في القوام لاجمع) فان النار بحرارة
 توجب غلظا في قوام الصفرة والبياض واما الانضمام بينهما فقد كان حاصلا قبل تأثير الحرارة
 فيهما ويوجد في بعض التنسخ (وستفرقه عن قريب) أى ستفرق النار البيض عن قرب
 بواسطة التفتير * (فأيها) أى تأتي مباحث الحرارة (كما يقال الحار لما تحس) أى تدرك

(قوله فإلا يصح) قال الشارح قدس سره في حواشي شرح طوابع الاسم في هذا الحكيم
 اذا أثرت الحرارة في الجسم المركب من الاجسام المختلفة لطافة وكثافة وربما أثرت في الجسم البسيط
 كالماء فأفادت تفريق للمائات وجمع الختلقات
 (قوله ثم أنه يختلط) أشار بإيراد كلمة ثم الى ان الاختلاط والاتزان ليس ناشئا من الاحالة
 والتفريق بين الهواء ونفاه بل هو أمر آتاق في الشفاء لما ماثل من ان النار تفرق الماء فليس كذلك
 فان النار لا تفرق الماء بل اذا أحال أجزاء رفته هواء فرق بينه وبين الماء الذي ليس من طبيعت ان
 يلزم من ذلك ان يختلط بذلك الهواء أجزاء مائية تضمدهم مع الماء ويكون بخارا فاندفع ما قبل ان أراد
 ليس ذلك التفريق فعل النار ابتداء فلم يكن التفريق بين المختلفات أيضا ليس فعلها ابتداء وان أراد
 أنه ليس فعلها مطلقا فمنع
 (قوله بواسطة التفتير) أى تعبير الاجزاء المائية عنه .

[قوله لا تفرق بين أجزائه للمائات] حاصل ما ذكره أن الحرارة اذا أثرت في الماء مثلا يحيل بعض
 أجزائه الى الهواء ويحركه الى العلو ويلتزم بذلك الهواء الاجزاء المائية فتضمدهم فتفرق الاجزاء
 المائية بعضها عن بعض لم ينشأ من الاحالة بل من الاتزان وهو ليس فعلا للحرارة أصلا وبهذا اندفع ما قبل
 ان أراد أن تفرق للمائات ليس فعلا للحرارة أولا فتفرق الختلقات أيضا كذلك وان أراد به
 أنه ليس فعلا لها أصلا فمنع اذ التفريق الحاصل في المائات لم يحل الا بواسطة الحرارة وبسببها
 [قوله يوجب غلظا في قوام الصفرة] فان قلت هذا يناقض ما قد سبق من أن الحرارة تفيد رقة القوام
 قلت قديما مما يحسب القوي لا محذور

(حرارته بالفعل) كالنار مثلا (يقال أيضا لما لا تحس حرارته بالفعل و) لكن (يحس بها بعد محاسة البدن) الحيواني (ولتأثر منه) أى تأثر البدن من ذلك الشيء (كالأدوية ، والأغذية (الحارة ويسمى) مثل ذلك (حارا بالقوة) وكذا البارد يطلق على البارد بالفعل والبارد بالقوة (ولحم في معرفته) أى معرفة الحار والبارد بالقوة طريقان هـ الأول (التجربة) وهى ظاهرة (و) الثانى (القياس) والاستدلال من وجود أرامسة (فبالاثر) أى يستدل باللون فالتبياض يدل على البرودة والحمرة على الحرارة والكبودة على شدة البرودة والصغرة على إفراط الحرارة كل ذلك على طريقة دلالة ألوان الابدان على أحوال أمراضها كما فصلت في الكتب الطبية (وهـ و أضعفها) أى القياس والاستدلال بالأثر أضعف الوجوه (و) يستدل (بالطعام) على (مسيجى) في الطعام (والرائحة) فالعادة منها تدل على الحرارة واللينية على البرودة (وسرعة الانفعال مع استواء النوام) واتحاد الناهل فان الجسمين اذا تساويا في النوام وكان أحدهما أسرع انفعالا من الحار أو البارد دل ذلك على أن في الأسرع كيفية تعاضد المؤثر الخارجى في التأنيم (أو) مع (قوته) فان الأقوى قواما اذا انقل انفعالا أسرع كان ذلك أدل على الكيفية المعاضدة للأفعال وأما الأضعف قواما فليس سرعته ^{أقما} دالة على كيفية معاضدة لجواز أن تكون سرعة انفعاله أضعف قوامه (نالها الاشبه) بالصواب (ان الحرارة الفريزية) للوجود في أبدان الحيوانات (و) الحرارة (الكوكبية) النافضة من الاجرام السماوية المضيفة (و) الحرارة (النارية) أنواع (متخالفة بالماهية لاختلاف آثارها) اللازمة لها الدالة على اختلاف ملزوماتها في

(قوله محاسة البدن الحيوانى) بالتناول أو بالاطلاع

(قوله أى تأثر البدن النح) بأن يتناول ذلك الشيء عن الحار الفريزى فيتأثر البدن من حرارته أحس بها أولا بعد التكرار أو الكثرة فيتناول الحار بالقوة الذي في الرتبة الاولى وان مراتب الادوية قد جعلت أربعا الاولى ان يفعل فعلا غير محسوس الا ان يتكرر أو يكثُر والثالثة ان يوجب شهرا يربنا لكن لا يهلك ولا يفسد والرابعة ان يهلك ويفسد

(قوله ان الحرارة الفريزية) التي هي آلة للعامة في أفعالها كالجذب والدفن وغير ذلك ولذلك نسب اليها كد خدائية البدن قال ارسطو هذه الحرارة إنما يستفيد بها تركيب ذاتيها على كبد النفس والذئبي على ما حكى الشيخ عنه في الشفاء

[قوله لاختلاف آثارها] [يحتمل أن تكون تلك الآثار آثارا لوجودها من امتدادها من المعنى]

الحقيقة (فيفعل حر الشمس في عين الاعشى) من الاضرار بها (مالا يفضله حر النار) فلا بد ان يضالفا بالماءية (والحرارة التريزية) للملائمة للحياة (أشد الاشياء مقاومة) ومداومة (الحرارة التارية) التي لا تلائم الحياة فان الحرارة الترية اذا حاولت ابطال اعتدال المزاج الحيواني قاومها الحرارة التريزية أشد مقاومة حتى أن السموم الحارة لا يدفعها الا الحرارة التريزية فانها آلة للطبيعة يدفع بها ضرر الحار الوارد بتحريك الروح الى دفعه وتدفع الحرارة أيضاً بضر البارد الوارد بالمضادة بخلاف البرودة فانها لا تنازع البارد بل تعاوم الحار بالمضادة

(قوله فيقول الخ) ما ذكره يدل على مقارنة الحرارة السكونية لحرارة ومقابلة التريزية للتارية ولا يدل على مقارنة السكونية للتريزية ووجهه ان السكونية اذا قويت وأقترطت أوجعت التوى وأشدت أفعال البدن بخلاف التريزية فانها مهما اشتدت كما في الشبان زادت الأفعال الطبيعية جودة (قوله في عين الاعشى الخ) لفظ الاعشى وقع موقع الاجهر لان الاعشى هو الذي يبصر نهارة ولا يبصر ليلا والاجهر بالعكس وسبب العنى بخار حاصل بسبب ما يكدس نوره الباصرة ليلا وبالنهارة يذوب بسبب حرارة الشمس فيبصر نهارة وسبب الجهر ضد ذلك فالاعشى لا يقهر حرارة الشمس بل تنفعه وتضر الاجهر ويمكن ان يوجه بان حرارة الشمس مسخرة فتكون سبباً بعيداً للاضرار (قوله لا يدفعها الخ) فان كانت القوة لا تغفل عن السم الوارد أسلماً فلا يتأثر البدن عنه أو تدفعه بعد تأثر البدن به اما ينشأ بان سارت قوة على دفعه بعد تفرقه أو بائداً دواء يبدىها قوة وان كان الدواء وارداً بعد السم لا يقابل الطبيعة على الدواء لموافقها لها في حفظ التركيب

وان كان لا يجوز عن بعد لتحقيقها في جميع أنحاص النوع ولهذا قال الاشبه ولم يجزم باختلاف الماهية [قوله فيفعل حر الشمس في عين الاعشى] فان قلت الاعشى هو الذي يبصر بالنهار ولا يبصر بالليل والمعتول كون حرارة الشمس ناعمة لعينه لا مضره كما ذكره الشارح قلت بل المعتول ما ذكره لان حرارة الشمس تؤثر فيه تأثيراً متدرجاً حتى اذا أمسى لا يبصر شيئاً واذا دخل في الليل يتدفع الضرر شيئاً فشيئاً حتى اذا أصبح أبصر وهكذا بقي هنابحت وهو انه محتمل أن يكون للمؤثر في عين الاعشى نفس الضوء لاحرارها فالأقرب أن يقال في بيان اختلاف الاوازم حرارة الشمس تسود وجه القصار وتبيض القماش وحرارة النار ليست كذلك

[قوله فان الحرارة الترية الخ] لا حاجة الى تخصيصها بالحرارة التارية ليكون الدليل وارداً على الدعوى لان دخول الحرارة التارية فيها كاف في الودود

[قوله فانها آلة للطبيعة] الطبيعة قد تطلق على النفس باعتبارها تديرها البدن على التسخير للاختيار وهو المراد هنا وقد تطلق على الصورة النوعية فيا ناط كإساقى في مباحث القدرة

تقطع فالحرارة الغريزية تحمى الرطوبات الغريزية عن أن تستولى عليها الحرارة الغريزية كالحرارة النارية فهي مخالفة لها في الماهية (ومنهم من جعلها) أي الغريزية والنارية (من جنس) أي نوع (واحد) فإن الامام الرازي قال والذي عندي أن النار إذا خالطت سائر العناصر وافادتها طبخاً ونضجاً اعتدالا وقواما ولم تبلغ في الكثرة الى حيث تبطل قوامها وتحرقها ولم تكن في القلة بحيث تعجز عن الطبخ الموجب للاعتدال فخرارتها هي الحرارة الغريزية وإنما كانت دافعة لحر الغريب لأن ذلك الغريب يحاول التفرق وتلك الحرارة الغريزية أذابت المركب من الطبخ والنضج مايسر معه على الحرارة الغريبة تفرق أجزائه فالتفاوت بين الغريزية والغريبة النارية ليس في الماهية بل في كون الغريزية داخلة في ذلك المركب دون تلك الغريبة حتى لو توهمنا الغريبة داخلة فيه والغريزية خارجة عنه لكان كل

(قوله الرطوبات الغريزية) وهي الحاصلة في بدن المخلوق بعد تفاعل العناصر

(قوله ومنهم من جعلها النخ) اليه ذهب جالينوس وتبعه الأطباء

(قوله بل في كون الغريزية النخ) أي قائمة بما هو داخل في المركب موجب للثام أجزائها

[قوله ومنهم من جعلها أي الغريزية والنارية من جنس] ورد بأن الحرارة الغريزية تفرق بالموت دون الاستقصاء كما يدرك في بشرته ولذا يتعفن بدنه ويتفخ انتفاخاً عظيماً ولو كان في وسط الجسد والتاج فيها متبايران قطعاً وحكي عن ارسطو أن الحرارة الغريزية من جنس الحرارة التي تفيض من الاجرام السماوية فانه اذا امتزجت العناصر وانكسرت سورة كيميائياً حصل للمركب نوع واحد وبساطة بها يتناسب البسائط السماوية ففاضت عنيه مزاج معتدل به حفظ التركيب وحرارة غريزية بها قوام الحياة وقبول علاقة النفس

[قوله بل في كون الغريزية داخلة في ذلك المركب] اراد انما كالجزء في عدم الانفكاك لا انها جزء حقيقة اذ لا شك في انها عارضة للمركب وهما بحث وهو أن سابق كلامه يدل على أن الدافع للجزء الغريب إنما يدفعه لكونه جزءاً من المركب ألا يرى الى قوله حتى لو توهمنا الغريبة داخلة الخ فيشكل بالترتيب بترب غل السموم حيث يدفع بحرارة حرارة السموم مع انها لم تعبر بعد جزءاً من الغريزية كيف وانها متأخرة زماناً في لحوقها بالغريزية عن حرارة السموم فلو كان هذا القدر الذي حمل لها من الملافة مع الغريزية كافياً في حيرونها جزءاً من الغريزية لكان حرارة السموم أولى بأن تعبر جزءاً منها ويمكن أن يتباب بين حرارة الترياق بما فيه من الأدوية أشده مناسبة من الحرارة الغريزية فيكون انتحانها بها وسهولتها جزءاً منها أسهل وأسرع كما أن بعض الأغذية كاللحم أسرع هضمًا وانتحاناً بطبيعة من كثير من الأغذية ثم انما صارت حرارة الترياق جزءاً من الغريزية فتوت بها الغريزية وفست قوامها فانه فع

واحدة منها فعل فعل الاخرى والى ما تقدم اشار المصنف بقوله (فالنريزية) هي الحرارة
 (النارية) التي خرجت عن صرافتها (واستفادت بالمزاج مزاجا معتدلا حصل به انتظام) تام
 بين اجزاء المركب (فاذا اودت الحرارة) النريزية (أو البرودة نريبتها) أى تقريب اجزائه
 وتغييرها عن اعتدالها (عسر عليها) ذلك التفريق والتغيير (والفرق) بين الجارين النريزي
 والغريب (ان أحدهما جزء المركب والاخر خارج عنه) مع كونهما متوافقين في الماهية
 « (رادها ان الحركة تحدث الحرارة والتجربة تحققة) وقد أنكره أبو البركات واليه
 الاشارة بقوله (قيل) اذا تانت الحركة تحدث الحرارة (فيجب أن تسخن الافلاك) سخونة
 شديدة جداً بواسطة حركاتها السريعة (ويتسخن بمجاورتها العناصر) الثلاثة التي هي في
 وسط الاثير والافلاك بمنزلة القطرة في البحر المحيط (فيصير) هذه الثلاثة (كلها بالتدريج
 نارا لاستيلاء سخونة الافلاك عليها مع مساعدة كرة الاثير اياها في تسخينها) والجواب
 أن مواد الافلاك لا تقبل السخونة أصلا (ولا بد) في وجود الحرارة (مع المفتضي) الذي
 هو الحركة (من وجود الغالب) وحينئذ (فلا تسخن) الافلاك بسبب حركاتها (فلا تسخن)
 العناصر (بالمجاورة) وليست (العناصر) تتحرك على سبيل التبعية فيها (للملاسة سطوحها
 لا تحرك بحركة الافلاك فتسخن) بالنصب على أنه جواب الثاني والحاصل أن معرفة فلك
 القمر ومجدد النار سطحان أو لسان فلا يلزم من حركة أحدهما حركة الآخر فاذا أجرام
 الافلاك ليست متسخنة بحركاتها ولا بحركة العناصر حتى يلزم سخونتها بوجه ما (ولهم
 كلام مناقض لهذا) الذي ذكروه ههنا من أن العناصر لا تحرك بحركة الافلاك (فبأنك)

(قوله واستفادت) أي استفاد المركب لاجلها فالاستاذ مجازي
 (قوله وليست العناصر) ولو سلم كونها متحركة بالتبعية فالحركة التبعية لا تحدث الحرارة والمراد
 بالعناصر كلها فيندفع مناقضته لما سيأتي
 (قوله فانها للملاسة سطوحها لا تحرك الخ) يعني ان سطوحها لا يلهى فلا يلزم من تحرك بعضها
 كالنار تبعية فلك القمر لملاسة بينهما ان تحرك جميعها
 (قوله على أنه جواب الثاني) أي لا حركة فلا تسخن

(قوله واستفادت بالمزاج مزاجا معتدلا) قيل الاولى تبديل الاستفادة بالامادة لان المزاج انما هو
 للمركب لا للحرارة

(قوله بمنزلة القطرة في البحر المحيط) اشارة الى انه لا يتصور مقاومة كرة الزمهرير

في موقف الجواهر (أنهم قالوا النار تحرك ببيعة الفلك وليس التحريك يتعين أن يكون بالثبوت فيمتصها ملاسة السطوح) فإن الافلاك عندهم يحرك بعضها ببعض ولا خشونة في سطوحها لتكون متشعبة بسببها فالأولى في الجواب أن يقال النار متحركة بتأدية الفلك دون باقي العناصر وليس سخونة النار توجب سخونة الباقي لأن برودة الطبقة الزهرية تقاومها (خاصة البرودة قيل) هي (عدم الحرارة) لا مطلقاً بل (عما من شأنه أن يكون حاراً) واعتبر هذا الفيد (احترازاً عن الفلك) فإن عدم حرارته لا يسي برودة إذ ليس من شأنه أن يكون حاراً وعلى هذا (فالتقابل بينهما تقابل المدم والملاكة وبطله) أي هذا القول (إنها) أعنى البرودة (محسوسة) كالحرارة (والمدم لا يحس) بالبرودة (لا يقال المحسوس) حال عدم الحرارة ليس هو البرودة بل هو (ذات الجسم لأن البرد يشتد ويضعف ويضم ويضم وذات الجسم بانية) بحالها فأنحس من الماء برداً شديداً جداً ثم يضعف ذلك البرد شيئاً فشيئاً إلى أن يندم بالكلية مع أن جسم الماء باني في هذه الأحوال على جوهره الذاتي فلا تكون البرودة أمراً عديماً (بل الحق أنها كيفية) موجودة (مضادة للحرارة) من شأنها أن تجمع بين التشاكلات وغيرها كما تقتضاه عن ابن سينا هو المقصد الثاني في الرطوبة واليبوسة وفيها مباحث أحدها الرطوبة سهولة الانصاق أي كيفية تقتضي سهولة الانصاق بالنير (و) سهولة (الانفصال) عنه هذا هو المختار في

(قوله وليس التحريك الخ) هذا الكلام منع للسند فإن الجيب كان مانعاً لازوم حركة العناصر مستقداً إليها ملاءة فيجوز أن لا تحرك بحركة الافلاك

(قوله فالأولى) قد صرفت وجه اختيار انظر الأولى

(قوله في الجواب) أي عن شبهة لزوم حرارة العناصر بالحركة التبعية لأن شبهة أبي البركات

(قوله لأن البرد الخ) متعلق بالتقويع له

(قوله أي كيفية الخ) يعني أن تفسير الرطوبة بما ذكر قول مجزئ لأن الانصاق وسهولته من

(قوله النار تحرك ببيعة الفلك) قيل الحق في هذه الدلالة أنها تحرك لكن لا بتبعية الفلك إذ حركته من نحو الشئ إلى نحو الجنوب ولو كانت بالتبعية لكأن على موازنة العدل صرح به صاحب نهاية الإدراك فيه [قوله فالأولى في الجواب أن يقال] قوله في الجواب متعلق بحسب المعنى بأن يقال أي الأولى أن أن يقال في أثناء الجواب يبقى بدل قوله والعناصر للملاسة سطوحها الخ وليس هذا جواباً عن تمام سؤال أبي البركات بل عن لزوم السخونة بحسب حركات العناصر

(قوله أي كيفية تقتضي الخ) فسر سهولة الانصاق بهذا لأن السهولة أمر لبي وليس من مقولة

تفسير الرطوبة عند الامام الرازي (قال ابن سينا) إذا كانت الرطوبة عبارة عما ذكر
 (فيجب أنه يكون الاشد التصاقاً أرطب) مما هو أضنف التصاقاً لأنه إذا كان الالتصاق
 معلولاً للرطوبة كان شدته وقوته دالة على شدة علته وقوتها (وذلك يوجب أن يكون السلس
 أرطب من الماء) لأن السيل أشد التصاقاً منه فإذا اغسنا فيه الاصبع كان ما يلزمه منه
 أكثر مما يلزمه من الماء وأشد التصاقاً به منه وكذا الحال في الدهن ولا شك أن كون
 السلس والدهن أرطب من الماء باطل (فهي سهولة) أي الرطوبة كيفية تقتضي سهولة (قبول
 الاشكال و) سهولة (تركها) وذلك لأن الماء له وصفان أحدهما ما يقتضي سهولة الالتصاق
 والانفصال والثاني ما يقتضي سهولة قبول الاشكال وتركها ولا شبهة في أن الماء يوصف بأنه

الاضافة والرطوبة ليست منها والمراد كيفية تقتضي ذلك فلا يرد ما قيل ان الرطوبة لو كانت عبارة عن سهولة
 الالتصاق لوجب أن يكون اليابس المدقوق دقاً تاعماً وطياً لكونه كذلك لسهولة التصاقه بسبب تصرف
 أجزائه والتصرف ليست بكيفية وأما ما قيل من أن التصاقه بواسطة غلاظة الاجزاء الهوائية فليس بشئ لأن
 من فسر الرطوبة بسهولة الالتصاق لا يقول برطوبة الهواء فلا يصح هذا الجواب من قبله
 (قوله قال ابن سينا الخ) في الشفاء ما حاصله ان بعض الاجسام الرطبة اذا فتننا أحواله نجد فيه
 التصاقاً بما يتصل فالجواز غنوا أن الرطوبة هي الالتصاق وليس كذلك والالسان ما هو أشد التصاقاً
 لرطب فيه يلزم ان يكون الدهن والسلس أرطب من الماء قال الامام هذا إنما يلزم لو فسر الرطوبة بنسب
 الالتصاق لكانت عبارة عن سهولة الالتصاق بالقياس سهولة الانفصال عنه ولا شك ان الماء أكل في هذا
 المعنى وبما قلناه ظهر لك ان اعتراض ابن سينا على من جعل الرطوبة نفس الالتصاق وان تفسير الامام
 تفسير الجمهور الي تفسيره لدفع الاعتراض المذكور فأيراد المصنف اعتراض ابن سينا على تفسير الامام
 والجواب عنه بما ذكره هو

(قوله لانه اذا كان الخ) الترتيب غير تام لانه لم يجعله الالتصاق معلولاً للرطوبة بله سهوك
 (قوله له وصفان) وجود الوصفين غير معلوم انما المعلوم سهولة الالتصاق والانفصال وسهولة قبول
 الاشكال وتركها

الكيف وقد يعترض على اعتبار سهولة الالتصاق بأنه يوجب أن يكون اليابس المدقوق جديداً كالعظام
 المحرقة وطياً لكونها كذلك ويجب بأنه يجوز أن يكون ذلك لغلظة الاجزاء الهوائية وهذا انما يتم على
 رأي من يقول برطوبة الهواء وسهولة التصاقه لولا ما عرفت من غلاظة لاطل رأي الامام
 (قوله ولا شبهة في أن الماء الخ) قد يمتنع ذلك بجواز أن تكون رطوبته باعتبار أصله بحر مجرى الماءية

رطب باعتبار أحد هذين الوصفين فإذا بطل الاول تبين الثاني (قلنا هو) أي المسـل
 (أدم التصاقاً) وأشد التصاقاً من الماء (لا اسهل) للتصاقاً به ونحن لم نفسر الرطوبة بنفس
 الالتصاق حتي يلزم أن يكون ما هو أشد وأقوى في الالتصاق أرطب ولا بدوام الالتصاق
 حتي يكون الأدم أكثر رطوبة بل بسهولة الالتصاق فاللازم منه أن يكون الاسهل التصاقاً
 أرطب وليس المسـل أو الدهن أسهل التصاقاً من الماء بل الامر بالمكس وأيضاً قد اعتبر
 في الرطوبة الانفصال وليس المسـل أشد انفصالاً من الماء فلا يلزم كونه أرطب (ويرد
 ذلك) الاعتراض أيضاً (في تفسيرها بسهولة قبول الاشكال) لانه إذا كان تشكل الجسم
 بالاشكال الغريبة لاجل رطوبته لم أن يكون ما هو أدم شكلاً أرطب وليس كذلك إذ
 الأدم شكلاً ابيض) فاهو جوابكم فهو جوابنا (وايضاً فسهولة الانفصال معتبرة في

(قوله باعتبار أحد مذهبين الوصفين) فيه بحث لجواز أن يكون وصفه باعتبار البلة التي في طبيعته كما
 هو مفاهيم العوام

(قوله تبين الثاني) فصيح التفرع المستفاد من الغاء في قوله فهي سهولة الخ
 (قوله وأيضاً الخ) مبني هذا اعتبار الانفصال وما سيجيء في المتن اعتبار سهولة فلا اتحاد
 (قوله ويرد ذلك الخ) وذلك لان اعتراضه على التفسير المذكور للإمام مبني على عدم الفرق بين
 نفس الالتصاق وسهولة وإذا كان كذلك يرد الاعتراض المذكور على تفسيرها بسهولة قبول الاشكال وتركها

قوله قلنا هو أدم التصاقاً) اعترض عليه بأن المذكور في كلام بعض المتقدمين أن الجسم انما يكون
 رطباً اذا كان بحيث يلتصق بما يلامسه فنقله ابن سينا ووده بما ذكره المصنف نقلاً عنه فلا يستقيم حينئذ
 جواب المصنف والشارح لان مبني اعتراض الشيخ على أنه لا تعرض في كلامهم للانفصال أصلاً ولا بسهولة
 في جانب الالتصاق حتي يكون مبني الجواب أن سهولة الالتصاق تستلزم سهولة الانفصال على أن الاستلزام
 ممنوع لم قد يجاب عما ذكره الشيخ بأن المقصود تفسير الرطوبة التي في البشيط وحال الرطوبات المحسوسة
 الأخرى علم بالمنايسة إذا كان أجزاء الرطب الحقيقي أكثر من الأجزاء الأخرى كان الجسم أرطب
 وكون المسـل أشد التصاقاً منه وكذلك الدهن ليس بمتعين

(قوله وليس المسـل أرالدهن أسهل التصاقاً من الماء الخ) لاحتياج التصاقهم إلى زيادة اعتيال بخلاف التصاق الماء
 (قوله ويرد ذلك الاعتراض أيضاً في تفسيرها) فيه بحث لان المعلول على تعريف ابن سينا هو سهولة
 قبول الاشكال وتركها ولئن أغض عن السهولة أو القيد الأخير أبنياً فالمعلول نفس قبول الاشكال
 لا دوامه فاللازم منه أن ماهو أشد قبولاً للاشكال أرطب لان ماهو أدم شكلاً أرطب الا أن ثبت أن
 شدة القبول نفس الادومية أو منتزعة لها

حقيقتها والمسل وان) فرضنا انه (سهل تهاله) حتى زاد في سهولة الاتصال على الماء (لكن
بسر انفصاله) فقل تقدير وزن المسل أسهل المضافاً من الماء لا يلزم أيضاً كونه أرطب
اذ ليس أسهل انفصالاً منه (ثم) تقول (بطل تفسير) أي نفسير ابن سينا للرطوبة
(سهولة التشكى وتركه انه يجب ان يكون الهواء رطباً) بل ان يكون أرطب من الماء لانه
أرق قواماً منه وأقبل للتشكلات القريبة وتركها بسهولة (واقفوا) أي الجمهور (على ان
خلط الرطب باليابس يفيد) ثيابس (استمساكاً) عن التشتت كما انه يفيد الرطب استمساكاً
عن السيلائن (فيجب) على ذلك التقدير اعنى كون الهواء رطباً (ان يكون خلط الهواء
بالتراب يفيد) التراب (الاستمساك) عن الفرق (وإطلاقه بين) لان خلط الهواء به يزيد
تشكناً وتقرناً (ورجاء لزوم ان النار يابسة عندهم وهذا التعريف) الذي ذكرتموه للرطوبة

(قوله واقفوا على ان خلط الخ) الاتفاق انما هو على ان خلط الرطب الذي هو الماء لكل رطب
في الشتاء في فصل انفصالات العناصر يستمسك جوهر اناء بعد سيلانه بمخالطة الأرض ويستمسك جوهر
الأرض عن تشتت بمخالطة الماء وقيل ان ذلك الحكم انما هو للرطب بمعنى ذي البلة فان اطلاق البلة شائع
وقه انه ان أراد بالبلة ما سيجيء من الجسم الرطب الجارى على ظاهر جسم آخر فلا شك ان خلط
المبطل باليابس لا يفيد الحكم المذكور وان أراد الكيفية السارية في الجسم المحسوسة فهي الرطوبة

(قوله لانه أرق قواماً منه وأقبل للتشكلات القريبة) قيل يحتمل أن يكون ذلك من التركيب اذ
الهواء الذي يجاورنا مركب من الماء ومختلط به فيجوز أن يكون سهولة قبول الاشكال وتركها بسبب
اختلاط الماء كما سيجيء مثله في النار وقد يجاب بأن ذلك الاختلاط في الشتاء أزيد منه في الصيف ولذلك
يرى قوام الاحوية في الصيف وبناظر في الشتاء فلو كان ذلك للتركيب لكان الهواء في الشتاء أقبل للتشكلات
من الهواء في الصيف ومن البين انه ليس كذلك فتأمل

(قوله واقفوا أي الجمهور الخ) قيل هذا الاتفاق من العوام على انه فيما رأوه من الماء والتراب وشبههما
لا ان الحكم في كل رطب ويابس كذلك وأيضاً انما هو في الرطب بمعنى ذي البلة فان اطلاق الرطوبة
على البلة شائع بل كلام الامام صريح في أن الرطوبة التي هي من المحسوسات انما هي البلة لاما اعتبر فيه
سهولة قبول اشكال حادثة لان الهواء رطب بهذا المعنى ولا يحس فيه رطوبة بقي هنا بحث وهو أن لزوم
كون الهواء أرطب من الماء لم يتدفق بشئ مما ذكرناه مع انه باطل قطعاً ويمكن أن يجاب عنه أيضاً بأن
الرطوبة هي الكيفية المنفصلة للسهولة المذكورة لانها وكون الكيفية المذكورة في الهواء أزيد مما في
الماء متدوع وزائدة لا أثر لاندل على زيادة المؤثر لجواز أن يكون بحسب القابل وجرم الهواء لكونه أرق
قواماً من جرم الماء أقبل للسهولة المذكورة وبهذا التحقيق يظهر اندفاع ما سيورده من لزوم كون النار
أرطب من الماء والهواء لكونها أسهل قبولاً للاشكال منهما

(يوجب كونها أرطب من الماء لأنها أرق قواماً) من الماء والهواء أيضاً فتكون أسهل قبولاً
 للاشكال وتركها منهما (والجواب منع ذلك في النار البسيطة) أي لا نسلم أن النار الصرفة
 البسيطة أسهل قبولاً للاشكال من الماء وإن رقة القوام وحدها كافية في سهولة التشكيل حتى
 يلزم أن يكون الأرق أسهل قبولاً (وما عندنا) من النار ليس بسيطاً بل هو (مركب من
 الهواء) ومختلط به فجاز أن يكون سهولة قبوله للاشكال وتركها بسبب اختلاط الهواء فلا
 يلزم كون النار رطباً فضلاً عن كونها أرطب العناصر (وأنها) أي تأتي المباحث (أن
 الرطوبة مغيرة للسيلان فانه عبارة عن تدفع الاجزاء) سواء كانت متفصلة في الحقيقة متواصلة

(قوله لأنها أرق قواماً) هذا التعديل يفيد بأن رقة القوام تقتضي سهولة قبول الاشكال وهو باطل
 والا لكانت الرطوبة عبارة عن رقة القوام نعم أنها تجمع رقة القوام واللين والسيلان وليست شيئاً منها
 وبما ذكرنا ظاهر الجواب عما ذكر من لزوم كون الهواء أرطب من الماء لأنه أرق قواماً منه
 (قوله وإن رقة القوام وحدها الخ) يشعر بأن رقة القوام لها مدخل أيضاً وحينئذ يبطئ تفسيرها
 بكيفية تقتضي سهولة قبول الاشكال فالأولى أن يقول وإن رقة القوام توجب سهولة التشكيل
 (قوله فلا يلزم كون النار رطباً) لا النار العذبة ولا النار التي عندنا إذ ليس في طبيعتها سهولة قبول
 التشكيل وإن لمرض حوصلها في نار عندنا بواسطة مخالطة الهواء وإنما قلنا وإن فرض أن المشاهدة تدل
 على تشكّلها بشكل ما توقد فيها وأما سهولة التشكيل فغير معلوم فانه بمجرد الإبعاد يحصل شكل متغير
 فإذا بولغ وعلّ ما توقد فيه بالوقود وسد الخارج يوان في التفتيح يحصل لها شكل ما يحويه
 (قوله متفصلة في الحقيقة الخ) كما هو عند القائلين بالجزء

(قوله والجواب منع ذلك في النار البسيطة) فيه بحث لأن هذا الجواب يشعر بأن تكون النار التي
 عندنا أرطب من الماء وقد يجاب عن الأصل بمنع سهولة قبول الاشكال في النار مطلقاً فإن النار لا تشكل
 الا على هيئة متغيرة ولا يسهل علينا أن نحد منها شكلاً مبدئياً أو مشعراً أو غيرهما بخلاف الماء والهواء
 فإن اختلاف أشكال الاناء يستتبع اختلاف أشكالهما كما لا يخفى وفيه نظر لانه إذا أردت نارا وأعطيت
 من فوقها بناء مبدئياً مثلاً فالظاهر أن النار أيضاً تشكل بذلك الشكل
 (قوله بختلاط الهواء) فيه بحث لأن آثار في طبيعتها إحالة ما بداخلها في طبيعة الهواء قبول تلك
 الامثلة فكيف يتصور أن تدخل النار الهواء في عمل دورتها النوعية فيفيد النار سهولة قبول الاشكال
 على أن مداخلة الاجزاء الارضية للنار التي عندنا ربما بدني أنها أكثر من مداخلة الهواء على تقدير نبوتها
 كغيرها من العناصر فكيف لا تكون تلك المداخلة ببساطة تلك الاجزاء المداخلة مانعة عن قبول الاشكال لفتأمل
 (قوله فانه عبارة عن تدفع الاجزاء) كلام الماحص الذي قدّمه الشارح يدل على أن مراد المصنف
 حركة بسبب التنازع

في الحس أو كانت متواصلة في الحقيقة أيضاً (وقد يوجد) السيلان بهذا التفسير (فيما ليس برطب كالرمل السيل) مع كونه يابساً بالطبع ويوجد أيضاً فيها هو رطب كالماء السائل وفي الملتصق أن السيلان عبارة عن حركات توجد في أجسام متفصلة في الحقيقة متواصلة في الحس يدفع بعضها بعضاً وعلى هذا التفسير يلزم أن لا يوجد السيلان في الماء على رأى الحكماء لأنه متصل واحد في الحقيقة والحس معاً (والله أن اليبوسة تعاقب الرطوبة) اتفاقاً (فهي إما عسر الالتصاق والانفصال) أى كيفية تقتضى عسرها على التفسير الأول للرطوبة (أو عسر التشكل وتركه) أى كيفية تقتضى ذلك على التفسير الثاني لها (قال الامام الرازي) لعل الاقرب في بيان حقيقة اليابس أن يقال (من الاجسام) التي نشاهد ما (ما يسهل تفرقه

(قوله أو كانت متواصلة في الحقيقة) عند الحكماء والتواصل لا ينافي التدافع لأنه إنما يقتضى وجود الاجزاء لا انفصالها فالتدافع بينها حاصل مع الاتصال وبذلك تحرك الاجزاء عن امكنتها بالذات فلا يلزم أن يكون الحجر الملبط سيالاً على ما وهم ثم ذلك التدافع الموجب للحركة قد يكون طبيعياً كما في الماء المتحدرد وقد يكون قسرياً كما في الرمل

(قوله متفصلة في الحقيقة) وهو الاظهر لان تدافعها بما لا شبهة فيه

(قوله لانه متصل واحد في الحقيقة الخ) في كون السيلان متصلاً واحداً في الحقيقة نظراً لجواز ان يكون السيلان سبباً للانفكاك بين الاجزاء نعم الماء الراكد متصل

(قوله لعل الاقرب الخ) لعل وجه الاقرب انه قال أولاً فسرنا اليبوسة بالكمية التي باعتبارها عسر قبول الاشكال لم يبق فيها وبين الصلابة فرق ثم قال بعد ذلك ما قاله ابن قرة فظهر الفرق بين اليبس والحشاشة

(قوله أو كانت متواصلة في الحقيقة) فان قلت للتواصلة في الحقيقة الاجزاء لها بالفعل بل لها اجزاء لرضية تدافعها أيضاً فرضي فكيف يكون سبباً للحركة الخارجية الثابتة للمجموع قلت اجيب بأن ذوات الاجزاء محققة وان كانت جزئياً فرضية وذلك يكفي في كون تدافعها خارجياً مبدءاً للحركة الخارجية في ههنا بحث وهو انه يلزم أن يكون هبوط الحجر المرمى الى فوق سيلاناً لهم الا أن يقال في التدافع شارة الى أن سبب الحركة هو مدافعة البعض البعض حتى لو انفرد جزء أصغر ما يكون لم تحرك لكن ثم على هذا أن لا تكون حركة الماء الى المكان المتحدرد سيلاناً فتأمل

(قوله فهي إما عسر الالتصاق والانفصال الخ) قيل فعلي هذا يكون بينهما واسطة اذ ما يصير به واحد وبسبب الآخر فهو لا رطب ولا يابس ولهذا قال الامام هذا التعريف بالصلاة أجدر

(قوله أو عسر التشكل وتركه) يرد على هذا التعريف بأنه صادق على الصلاة للموجود عند الفلاسفة م الا أن ثبت استنزاف الصلابة لليبوسة وان ذلك العسر في الجسم الصلب لاجل يبوسته لا لاجل زينه واتى ذلك الانبات

ويصعب اتصاله اما لذاته) بأن يكون ذلك الجسم في نفسه بحيث تنفرد أجزاؤه وتنفرک بسهولة (وهو اليابس) فالبيوسة حيثند هي الكيفية التي يكون الجسم بها سهل التفرق عسر الاجتماع (واما اللحامات) سهلة . لانفراك (بين أجزائه) الصغيرة (الصلبة) التي يكون كل واحد منها عسر التفرق في نفسه (وهو الهش ومنها ما هو بالمعكس) مما ذكر (فيصل اتصاله ويصعب تفرقه وهو اللزج قال وهذا ما وجدته في مباحث ابن قرة الثابت) هذا الكلام منقول من المباحث المشرقية وليس فيه ذكر اللزج في التفسير المنسوب الي الثابت والمذكور في المختص أن من الأجسام المتصلة ما ينفرك بسهولة ومنها ما ليس كذلك والثاني هو الصاب والاول على قسمين أحدهما أن يكون الجسم مركبا من أجزاء صغار لا يقوى الحس على ادراك كل واحد منها منفردا ويكون كل واحد منها صلبا عسر الانفراك ولكنها متصلة بلحامات سهلة الانفراك وهو الهش وثانيهما أن يكون الجسم في طبيعة تلك اللحامات وهو اليابس واعلم أن اللزوجة كيفية مزاجية لا بسيطة فان اللزج هو الذي يسهل تشكيله بأي شكل أريد ويعسر تفرقه بل يمتد متصلا فاللزج مركب من رطب ويابس شديد ي اللزج والامتزاج جدا فاستمسكه من اليابس واذا غلبه من الرطب والمهش يقابل اللزج فهو الذي يصعب تشكيله ويسهل تفرقه وذلك بسبب غلبة

وبين الصلابة وأنت خبير بوضوح الفرق لان الصلابة كيفية بها ممانعة الغامز وأن هذا من البيوسة (قوله فالبيوسة حيثند هي الكيفية الخ) على هذا لا تكون البيوسة من المعوسات ولا يكون الحجر يابسا ويكون النار رطباً لانه وان كانت سهلة التفرق لكنها ليست عسرة الاجتماع أو يكون واسطة وامل هذه البيوسة بمعنى الجفاف فان الجسم البهتل اذا اترفيه الرطوبة القريبة يصعب تفرقه ويسهل اجتماعه مما كان فيه واذا جفف صار الامر بالمعكس

(قوله في التفسير المنسوب الخ) لكن ذكره الامام في فصل بيان المشاشة واللزوجة (قوله والمذكور الخ) يعني اكتفى في تفسيرها بسهولة الانفراك وعدمها وجعل مقابل المهش واليابس الصاب ولا يخفى انه ليس مقابلا لها

(قوله وانظر ان اللزوجة) هذا هو المذكور في الشفاء ولعل هذا الاختلاف مبني على الاختلاف في تفسير الرطوبة اذ لا بد فيها من الرطوبة فا ذكر في المتن بناء على تفسيرها بسهولة الالتصاق وما في الشفاء على تفسيرها بسهولة قسوة الاشتكال

(قوله وذلك بسبب غلبة اليابس) أما اذا كان المهش مركبا من يابس كثير ورطب قليل وقد قدم أن اليابس سهل الانفراك بجميع أجزائه فعني ما مر من أن سهولة الانفراك في المهش لاجل لحامات سهلة الانفراك بين أجزائه صلب عسر الانفراك فليتناوله

اليابس فيه وقلة الرطب مع ضعف الامتزاج ه وهما اثبات تناسب ما نحن فيه ه الاول
في بيان البلة والجفاف فنقول ان لنا جسماً رطباً وميتلاً ومنقماً فالرطب هو الذي يكون
صورته النوعية مقتضية لكيفية الرطوبة الفسرة بما تقدم والميتل هو الذي التصق بظاهره
ذلك الجسم الرطب والمتنعق هو الذي نفذ ذلك الرطب في عمقه وأغاده لئلا قابلية هو الجسم
الرطب الجوهر اذا أجري على ظاهر جسم آخر والجفاف عدم البلة عن شئ هي من شأنه
وقد يطابق كل واحد من الرطوبة والبلة بمعنى الآخر ه الثاني أن اللطافة تطلق بالاشتراك
على ممان أربعة الاول رقة القوام وهي المقتضية لسهولة قبول الاشكال وتركها الثاني قبول
الانقسام الى أجزاء صغيرة جداً الثالث سرعة التأثير عن الملاقي الرابع الشفافية والكثافة
تطلق على مقابلات هذه الماني ه الثالث زعم بعضهم أن رطوبة الماء مخالفة بالماهية لرطوبة
الدهن المخالفة لرطوبة الزئبق فالرطوبة جنس تحتها أنواع وزعم آخرون أن ماهيتها واحدة
بالنوع والاختلاف بسبب اختلاط اليابس بالرطب قال الامام الرازي كلا القولين محتمل
ه الرابع هل توجد كيفية متوسطة بين الرطوبة واليوسسة تنافيهما كالحمرة بين السواد
والابيض أولا توجد الحق أنه غير معلوم وان امكان وجودها مشكوك فيه ه الخامس ذكر
في المباحث المشرقية أن الرطوبة ان فسرت بقابلية الاشكال كانت عديمة والا احتاجت الى

(قوله هو الذي يكون الخ) سواء كان بسيطاً كالماء أو مركباً كالنفس العاري
(قوله هو الذي التصق الخ) يقال على ما يتصل بالتنفع وهو ان الرطب بالرطوبة الفريية على ما في الشفاء
(قوله وهي المقتضية الخ) فيه انها لو كانت مقتضية لكات هي الرطوبة ولكانت النار أرطب من
الماء والماء فالواجب استقامته كما في الشفاء
(قوله مخالفة بالماهية الخ) لاختلاف آثارها وهذا الخلاف مثل الخلاف الذي في الحرارة الفريية
والكوكبية
(قوله وان امكان وجودها الخ) أي الامكان الذاتي وان كان ممكناً عند العقل

(قوله والميتل هو الذي التصق بظاهره ذلك الجسم الرطب) وقد يدل الميتل أيضاً على ما في سقم
دلت الجسم الرطب كما يقال له التنفع صرح به في المباحث المشرقية
[قوله المخالفة لرطوبة الزئبق] أراد مخالفة رطوبة الزئبق لرطوبة الماء أيضاً ولهذا قد قد رطوبة
جنس تحتها أنواع وهذه لارادة معلومة بموتة مناه ه ان لم يلزم أن يكون مخالف الخالف محذراً
[قوله والا احتاجت الى قابلية أخرى] فيه يثبت مشهور وهو جواز الانتهاء الى قابلية انبليجة

دبية أخرى فيتسلسل وان فسرت بعدة القابلية فكذلك لان الجسم له تة قين لا تشكل
فلا تكون هذه القابلية معللة بهه زائدة على ذات الجسم ون سم كونها وجودية على تسمير
فلا شبه انها ليست محسوسة لان الهواء وطب لا محالة بذلك لانني غير كانت الرطوبة
محسوسة لكانت رطوبة الهواء المتبدل الساكن محسوسة فكان الهواء دائما محسوسا فكان
(قوله فينسلل) وما قيل يجوز الانتهاء الى قابلية عدمية فدفع بما سرفي الامور العامة بان كبر ما من
شأنها الوجود العربي فالانصاف به فرع وجوده فلا يجوز الانصاف بقابلية عدمية الا ان يقال بان بلان
القابليات بالماجية

(قوله وان فسرت الخ) هذا التردد بالنظر الى ما وقع في الشفاء حيث فسرهما بالقابلية ثم قال انه
قول مجازي والمراد ما يوجب القابلية
[قوله بهه القابلية] أي بكيفية
(قوله فكذلك) أي عدمية اذ لا شيء سوى الجسم يقتضي القابلية المذكورة
(قوله فلو كانت الرطوبة محسوسة لكانت الثلج) فيه بحث اما أولا فانه يستلزم ان لا تكون الحرارة
محسوسة لان الهواء لا يتخلو عنها لكونها مقتضى طبيعه فلو كانت الحرارة محسوسة لكانت حراره الهواء
المتبدل الساكن محسوسة

(قوله فكان الهواء دائما محسوسا الخ) وكذا لو قيل ببرودة الهواء فان دفع ما قيل في جوابه عدم
خلو الهواء عن الحرارة والبرودة ممنوع لانه قد يكون معتسلا بحيث لا يكون فيه حر ولا برد كالب
والاعتسالك يقتضي سلبية متوسطة لا اخلو عنهما وأما ثانياً فلان عدم احسام لرد من افراد الرطوبة لا
يقتضي عدم احسامها معللاً لجواز ان يكون ذلك بواسطة عدم انفعال اللامسة بذلك الدرد اما انتفاء أو
لواقتته المعضو اللامس أو لاستمرار احساسه كيف وانتفاء الادراك لنش لا يدل على انتفاء في نفسه
[قوله وان فسرت بهه القابلية فكذلك لان الجسم لذاته قابل للإشكال] قيل عليه علة القابلية على
مايقم من سياق كلامه هي الجسم وهو موجود فلا يصح قوله فكذلك لانه اشارة الى العدمية كاهو الظاهر
والجواب أن المراد بقوله عدمية لازمه هو انه غير زائد على الجسم بحسب الوجود الخارجي وهذا أهم
من كونه أمراً اعتبارياً أو عين الجسم وإلى الثاني ينظر قوله فكذلك فلا اشكال فان قلت ماذ كره انما
نعم اذا فسرت الرطوبة بعلة قابلية الاشكال كما صرح به وأما اذا فسرت بهه سهولة تلك القابلية كما فهم من
كلام أبي علي فلا لان مجرد القابلية المذكورة وأن لم يمنع الى أمر زائد على الجسم لكن سهولتها تحتاج
الى مدد غير الجسم قلت يجوز أن يكون علة السهولة هي العورة النوعية فلا يثبت كيفية زائدة

[قوله فلو كانت الرطوبة محسوسة لان الهواء الخ] قد يجواب عن ذلك بأن الهواء الساكن انما لا يحس
به موافقته للبدن بخلاوة ومصادق ذلك أن الهواء للجوار اذا زل عن البدن وجاء مكانه هواء جديد
أحسن البدن به فخلته به وان رطوبة الهواء انما لا يحس به لان احساس اللامسة دائماً هو بالآلات صلبة كـ

يجب أن لا يشك الجمهور في وجوده ولا يظنوا أن الفضاء الذي بين السماء والارض خلاء
 صرف واذا فسرناها بالكيفية المتقتضية سهولة الالتصاق فالأظهر أنها وجودية محسوسة
 وان كان لا يبحث فيه مجال وقد مال ابن سينا في فصل الاسطوانات من الشفاء الى انها غير
 محسوسة وفي كتاب النفس منه الى انها محسوسة ولله أراد ان الرطوبة بمعنى سهولة قبول
 الاشكال غير محسوسة وبمعنى الالتصاق محسوسة هذا محصول كلامه فقلبك بالتدبر فيه

(قوله فالأظهر أنها وجودية محسوسة) لانه لا شك في احساس شيء عند التصاق الماء الذي لآخر
 فيه ولا برد وليس ذلك نفس الالتصاق لانه من الاضافة المقولة ولا ذات الجسم لانه جوهر فهو شيء
 آخر وهو المعنى بالكيفية المتقتضية

(قوله وان كان لا يبحث الخ) بن قال لا نسلم وجود شيء محسوس بالذات والمحسوس بالعرض
 بواسطة خمس سماع الماء بسمع المصنو هو التصاق الجسم كالمعنى المبصر بواسطة اتصاله بشكل عين الاغني
 (قوله ولعله أراد الخ) الترجي ليس بالقياس الى المعنى الاول فانه منصوص في الشفاء حيث قال يجب
 ان يعلم ان الرطب هو الذي لا مانع في طباعه البتة عن قبول التشكل وعن رفضه واليابس هو الذي في
 طباعه مانع فيكون نسبة الرطوبة من هذا الوجه الى الييوسة قريباً من نسبة الامر العدمي الى الوجودي
 فيكون الاحساس بالرطوبة ليس الا ان لا يرى مانع ومقاوم والييوسة ان يرى مانع ومقاوم انما الترجي
 بالقياس الى المعنى الثاني فانه لم يصرح به في كتاب النفس بل قاله الامور التي تنس فان المشهور من أمهاتها
 انها الحرارة والبرودة والرطوبة والييوسة والخشونة والملاسة والخفة والثقيل فان قوله المشهور ينسب بانه
 أراد بالرطوبة المعنى الذي عند الجمهور وهو الالتصاق

عرف في موضعه ولا يتأثر تلك الامن مؤثر قوى في التأثير وليس الهواء المعتدل الساكن يقوي برطوبته
 على التأثير فيها وهذا لا يدل على أن كيفة الرطوبة ليست بمحسوسة أصلاً كما أن عدم ابصار واحد من
 البصيرات لانقضاء شرط من شرائط الرؤية لا يدل على أنه ليس من البصيرات هذا فان قلت لو تم ما ذكره
 الامام لدل على أن الحرارة والبرودة أيضاً غير محسوسة لان الهواء لا يمتلئ غيباً فيلزم أن يكون الهواء
 على تقدير كونها محسوسين محسوساً دائماً فكان يجب أن لا يشك الجمهور في وجوده قلت هدم خلو الهواء
 عن الحرارة والبرودة ممنوع لانه قد يكون مستعدلاً بحيث لا يكون فيه حر ولا برد صرح به الامام في
 للباحث المشرقة

(قوله فالأظهر أنها وجودية محسوسة) لانا اذا غمسنا الاصبع في الماء احساسنا فيه كيفية بها يحكم
 بالتصاقه وسهولة وسهولة البحث أن يقال له من قبيل ادراك وحدة الملموس واشئيتيه وقيل وجه البحث هو
 أنه لم لا يجوز أن يكون على سهولة الالتصاق شيئاً ذلك الجسم من غير أن يوجد هناك كيفية تقتضي تلك السهولة
 (قوله هذا محصول كلامه الخ) أي محصل كلامه لانه في الباعث المشرقة وانفرادها بما يحتمل ما نلاحظنا اليه
 في تصانيف بيانه

والاطلاع على مايجتوبه في المقصد الثالث في الاعتماد وهو المسمى بالليل عند الحكماء كما
 سأتى (وفيه مباحث أحدها الاعتماد) على ما ذكره ابن سينا في الحدود (ماوجب
 للجسم المدافعة لما يمتنع الحركة الى جهة ما) من الجهات وهذا تصرّح منه بان الاعتماد على
 المدافعة (وقيل هو نفس المدافعة) المذكورة (وقد اختلف فيه) أى في وجود الاعتماد
 (المتكلمون فنفاه الأستاذ أبو اسحاق) الاستقرائى واتباعه (وأثبت المعتزلة وكثير من
 أصحابنا كالفاضى بالضرورة) أى قالوا بثبوته ضرورى (ومنه مكاراة للنفس) فان من حمل
 حجرا أثقلا أحس منه اعتمادا وميلا الى جهة السفلى ومن وضع يده على رق منفوخ فيه
 مسكن تحت الماء أحس ميله الى جهة الماء (وهذا) الذى ذكروه (انما يتم في نفس المدافعة)
 فانها محسوسة معلومة الوجود بالضرورة دون مبدأ المدافعة فانه ليس محسوسا بل يحتاج في
 وجوده الى دليل فذلك قال (واما اثبات امر بوجبه) أى بوجوب المدافعة على تذكير
 ضمير المصدر (فلانه لولا) أى لولا ذلك الامر الذى يوجبها (لم يختلف) في السرعة
 والبطء (العجبران المريان من يد واحدة) في مضافة واحدة بقوة واحدة (اذا اختلفا في
 الصغر والكبر واذا ليس) بالضرورة (فيهما مدافعة الى خلاف جهة الحركة) حتى تكون
 مدافعة الكبير أقوى فتوجب بطء الحركة ومدافعة الصغير أضعف فلا توجبه (ولا

(قوله والاطلاع على مايجتوبه) قد مرقت ما فيه من الإبرام والنقض
 (قوله فنفاه الأستاذ) وقال ان الجواهر متماثلة ولا تفاوت بينها بالخطئة والنقل انما التفاوت في
 الاجسام بكثرة الاجزاء وقلتها فليس عرض في الجسم يسمى بالمدافعة أو يبدئها
 (قوله على تذكير ضمير المصدر) فان المصدر الذى يلائم يجوز التشديد والتأنيث نظرا الى لزوم
 اثباته فلا تأنيث لا لفظيا ولا معنويا
 [قوله اذا اختلفا في الصغر والكبر] وانفا في مقدار الجانب الذى يحرق كل واحد منهما الماعوق
 الخارجى فلا يرد انه يجوز ان يكون التفاوت بينهما باعتبار الحرق فان الكبير يحتاج في حركته الى خرق
 كثير بخلاف الصغير

[قوله لم يختلف في السرعة والبطء] الخ [أورد عليه أن الاختلاف يجوز أن يكون لان معارفة الهواء
 الحجر الكبير أكثر لكبر حجم الكبير واحتياجه الى زيادة خرق مائه المدة من انلا والجواب ان
 تفرص الحجر الكبير طويلا كالمهم بحيث يكون حجم طوله الذى يحرق الهواء كحجم الصغير على أن
 لنا أن تصور الكلام في حجرين متساويين حجما مختلفين خفة وثقلا

مبدأها) أى وليس أيضاً فيها على ذلك التقدير مبدأ المدافعة فيجب أن لا يختلف حركتاها أصلاً لأن هذا الاختلاف لا يكون باعتبار التفاعل لأنه متعده فرضاً ولا باعتبار مآوق خارجي في المسافة لاتحادها ولا باعتبار مآوق داخلي اذ ليس فيهما مدافعة ولا مبدأها ولا مآوق داخلي غيرها فوجب تساويهما في السرعة أو البطء وأجاب عنه الامام الرازي بأن الطبيعة مآوقة للحركة القسرية ولا شك أن طبيعة الاكبر اقوى لانها قوة سارية في الجسم منقسمة بانقسامه فلذلك كانت حركته ابطأ فلم يلزم مما ذكر أن يكون للمدافعة مبدأ مآوير للطبيعة حتى يسمى بالليل والاعتماد واما تسميتها بما بعيدة جداً (وستقف في أثناء البحث) عن أحوال الاعتماد (على زيادات تفيدك) زيادة اطلاع على هذا البحث وقد يخرج لآيات مبدأ المدافعة بأن الحلقة التي يجذبها جاذبان متساويان في القوة حتى وقت في الوسط قد فعل فيها كل واحد منهما فعلاً معاوفاً لما يقتضيه جذب الآخر وليس ذلك المآوق نفس

(قوله على ذلك التقدير) أى تقدير عدم مبدأ المدافعة

(قوله اذ ليس فيها مدافعة) وما قيل أنه وإن لم يكن فيها مدافعة حال الحركة القسرية لكن التحريك القسري ورد على المدافعة الطبيعية فاعدها وأفناها ولا شك أن مقدم القوى ينكسر انكساراً أشد من انكسار معدم الضعيف فوهم لأن المدافعة الطبيعية مشروط بوجوده بعدم المانع فإذا سخر القاصر الطبيعة ووجد المانع من مقتضاها انتفت المدافعة لأن القوة المستفادة يعدمها وبشرها (قوله وأجاب عنه الخ) منع لقوله ولا مآوق داخلي غيرها (قوله وأما تسميتها الخ) دفع لما يقال للتهود آيات مبدأ المدافعة أهم من أن تكون الطبيعة أو غيرها يعنى اطلاق الليل والاعتماد على الطبيعة بفيد جداً وفيه أن البعد من حيث اللفة مسلم ولا يضر ومن حيث الاصطلاح منوع وما قيل في وجه البعد من أن الطبيعة جوهر فلا يكون من مقولة الكيف ففيه أن كرون الليل بمعنى مبدأ المدافعة من الكيف غير مسلم عند من يقول بأنه نفس الطبيعة وأنه لو تم هذا الوجه لعد على الاستناع لا على البعد

(قوله وليس ذلك المآوق نفس المدافعة) أى مدافعة كل واحد منها للحلقة التي جبهت لأن كل

(قوله اذ ليس فيهما مدافعة الخ) قد يمتز على بان المدافعة حال الحركة القسرية متفنية لكن التحريك القسري ورد على المدافعة الطبيعية فاعدها وأفناها ولا شك أن مقدم القوى ينكسر أشد من انكسار مقدم الضعيف وهذا إنما يظهر اذا رُميا متعاقبين بقوة واحدة وأما اذا رُميا معاً كما هو المفروض فلا تأمل (قوله وأما تسميتها بما بعيدة جداً) لأن الطبيعة جوهر فلا تكون من مقولة الكيف (قوله وليس ذلك المآوق نفس المدافعة الخ) لأن المدافعة الى جهتين مستحيلة بالبدنية وقد يمتنع انتفاء المدافعتين في الحلقة في تلك الحالة فإن كلاً من المتعاقبين يوجد في الحلقة المذكورة ما يجده في الحجر

للمدافعة فانها غير موجودة في تلك العنفة في هذه الحالة أصلاً وليس أيضاً قوة الجاذب
قائه مالم يفعل في الجذب فلما لم يصير مجرد قوته عاملاً لفعل الآخر فاذن قد فعل فيه كل
منهما فعلا غير للمدافعة ولا شك ان الذي فعله كل واحد منهما بحيث لو غلب على من المارض
لاقتضى ان يجذب العنفة الى جهته ومدافعتها لما يمنهما عن الحركة في تلك الجهة فثبت وجود
شيء يقتضي الدفع الى جهة مخرصة وليس ذلك نفس الطبيعة لانها تحرك نحو العلو أو
السفل وما فعله الجاذبان ليس كذلك فظهر ان للمدافعة المحسوسة مبدأ غير الطبيعة والقوة
النفسانية (ناتيا) أي تأتي مباحث الاعتماد (ان المدافعة غير الحركة لانها توجد عند السكون
فانما نجد في الحجر المسكن في الهواء قسرا مدافعة نازلة و) نجد (في الزق المنفوخ فيه المسكن
في لواء) أي تحته (قسرا مدافعة صاعدة نازلة) أي للاعتماد (أنواع) متعددة (بحسب
أنواع الحركة فقد يكون) الاعتماد كالحركة (الى العلو والسفل وإلى سائر الجهات وهمل
أنواعه) كلها (متضادة) بعضها مع بعض اختلف فيه (بناء على أنه هل يشترط بين الضدين
غاية الخلاف والبد أم لا) يشترط فن لم يشترط غاية الخلاف جعل كل نوعين من أنواع
الاعتماد بحسب الجهات متضادين ومن اشترطها قال ان كل نوعين بينهما غاية التباعد فهما متضادان
كالميل الصاعد والمهابط وما ليس كذلك فلا تضاد بينهما وان كانا متمميين الاجتماع كالميل
الصاعد والميل المتقضي للحركة بمنة أو بسرة (فهو نزاع نظري) مبني على تفسير التضاد وعلم
ان الجهات على ما اشتهر بين الناس (ست أخذها العامة من جهات الانسان) وأطرافه

واحد منها يجهد في نفسه المدافعة الى خلاف جهته

(قوله فظاهر ان المدافعة الخ) لكن لم يظهر ان للمدافعة الطبيعية مبدأ غير الطبيعة وهو انقعود
بالأشياء لترتب الأحكام عليه

[قوله أخذها العامة من جهات الانسان الخ] بان اعتبروها أولا في الانسان ثم عموما كما سيجي

المسكن في الهواء وفي الزق المنفوخ فيه المسكن تحت الماء امتناع اجتماع المدافعتين الى جهتين غير مسلم انما
المتنع اجتماع الحركتين التائيتين الى جهتين قد في شرح المقاصد الجبل المتجاذب بقوتين متساويتين الى
جهتين متقابلتين يجهد فيه كل من الجاذبين مدافعة الى خلاف جهته وقد يدل لابل هو كالمساكن الذي
يخرج عن التحرك لمدافعة فيه أصلاً

[قوله وليس ذلك نفس الطبيعة] قيل يمكن أن يقال ان ذلك الذي ذكرتموه مقتضى الطبيعة الجسدية
المتصلة في حد ذاتها فانها تجذب الى كل من الجانبين لحفظ ذلك الاتزان عن التفرق والتشتت

(التي هي القدام والخلف واليمين والشمال وال فوق وال تحت) فان الانسان يحيط به جنبان عليهما اليدين وظير و رِئْط ورأس وقدم فالجانب الذي هو أقوى في الثقل ومنه ابتداء الحركة يسمى يمينا وما يقابله يسارا وما يحاذي وجهه واليه حركته بالطبع وهناك حاسة الابصار يسمى قداما وما يقابله خلفا وما يلي رأسه بالطبع يسمى فوقا وما يقابله تحته * ولما لم يكن عند العامة سوى ما ذكر وقت أو هاهمهم على هذه الجهات الست واعتبروها في سائر الحيوانات أيضا لكنهم جعلوا الفوق ما يلي ظهورها بالطبع وال تحت ما يقابله ثم صمموها اعتبارها في سائر الاجسام وان لم يكن لها أجزاء متبايزة على الوجه المذكور (و) أخذها

وفي عقب الاطراف عليها اشارة الى ان الاطراف أيضا مدخلا في أخذ الجهات وفي التوسيف بقوله التي هي القدام الخ اشارة الى ان هذه الاسماء تطلق على الجهات والاطراف كلها كما يصرح به [قوله فالجانب الذي الخ] أي ما يلي الجانب الذي هو أقوى على ما في الشرح الجديد وشرح حكمة العين وغيرهما والجانب الاقوي هو الجنب البعيد عن القلب فان حرارة القلب تذهب الجانب الذي قرب منه وانما قال في الغالب لانه قد يكون الجانب الايسر قويا في بعض الناس بسبب الاستعمال [قوله ومنه ابتداء الحركة] فان الانسان اذا أراد ان يتحرك من غير قاسم ابتداء من الجانب الايمن [قوله واليه حركته بالطبع] أي اليه حركته الارادية مادام على التبع الطبيعي لا كانه تري فان ذلك غير طبيعي بل بتكلف كذا في الشفاء واعتبر هذا التبدل ان محاذة الوجه قد تقع على اليمين والشمال بان يلتفت اليها

[قوله وهناك حاسة الابصار الخ] حيلة حالية أي يكون حركته الارادية اليه بالطبع حال كون حاسة الابصار فيه فانه اذا لم يكن حاسة الابصار هناك بل في جانب آخر لا يكون الحركة اليه بالطبع بل بالتكلف [قوله ثم صمموها اعتبارها الخ] بان شبهوها بالانسان بوجه من الوجوه الا ان اعتبار القدام والخلف للحيوان حاصل حال حركته وسكوته بخلاف الاجسام المتحركة غير الحيوان فان اعتبارها فيها حين كونها متحركة فان الجهة التي تتحرك اليها قدامها والمتروكة خلفها وان تغيرت حركتها تغير قدامها وخلفها كذا في الشفاء

(قوله وان لم يكن لها أجزاء متبايزة) كالنكاح حيث شبهوه في الحركة للشرقية برجل مستلق ورأسه

(قوله فالجانب الذي هو أقوى في الغالب ومنه ابتداء الحركة يسمى يمينا) اغترس عليه الامام في الملخص بانه تفسير للمعلوم بالضرورة بما لا يعلم الا بالنظر الدقيق لان كل واحد من الناس يعرف يمينه مع أن هذه الزيادة في القوة مما لا يطلع عليها الا الخواص ثم أجاب بأنه يجوز أن يكون المعتبر في الوضع الاول هو ذلك المعنى الدقيق ثم اشتهر الاسم في الجانب الذي عليه وضع الاسم أولا بحسب ذلك المفهوم الدقيق (قوله ثم صمموها اعتبارها في سائر الاجسام) قالوا الفلك باعتبار الحركة للشرقية كرجل مستلق ورأسه

(الخاصة من أطراف الأبعاد الثلاثة الجسمية) المتقاطعة على الزوايا القائمة فإن كل بعد منها له طرفان هما جهتان فلكل جسم جهات ست الآن امتياز بعضها عن بعض ههنا يتوقف على اعتبار الاجزاء المتميزة في الجسم فطرفا الامتداد الطولى يسميها لانسان باعتبار طول قامته حين هو باثم فالنوق وانعت وطرفا الامتداد العرضي يسميها باعتبار عرض قامته باليمين والشمال وطرفا الامتداد الباقي يسميها باعتبار منح قامته بالقدم والخلف فلا اعتبار الخاصي يشتمل على الاعتبار العامي مع زيادة هي تقاطع الابعاد فان العامة غافلون عنها وان أمكن تطبيق ما اعتبروه عليها (وأنه) أى انحصار الجهات في الست (وهم) باطل وإن كان مشهورا مقبولا فيما بين المروم والخواص وما ذكره في بيان ذلك الانحصار ليس بشيء (اما) الوجه

الى الجنوب ورجله الى الشمال فيكون فوقه الجنوب ونحو الشمال ويمنه الشرق وشماله المغرب وقدامه جهة النصف من السطح الاعلى من الفلك وخلفه ما يقابله

(قوله فلكل جسم جهات ست الخ) هي ما يحاذي الاطراف الستة
(قوله يتوقف على اعتبار الاجزاء) ولذا لا امتياز للجهات في البكرة الا بعد فرض الامتياز بين ابعادها الثلاثة

(قوله يسميها) على صيغة التثنية والضمير راجع الى الخاصة
[قوله فلا اعتبار الخاصي يشتمل الخ] حيث اعتبروا في تميز الجهات الاجزاء المتميزة في الجسم وهي الاطراف

[قوله وان أمكن الخ] بناء على ان الابعاد الواصلة بين الاطراف متقاطعة على زوايا قوائم وافرقت آخر بين الاعتبارين ان العامة اعتبروا الاطراف وعينوا الجهات بازاها ثم اعتبروا الابعاد الواصلة بينها فقلوا طول الانسان من رأسه الى قدمه وعرضه من يمينه الى يساره وعمقه من قدامه الى خلفه والخاصة الى الجنوب فيمينه المشرق ويساره المغرب وفوقه الجنوب وتحت الشمال وخلفه جهة سطحه الاعلى انتهى سميت أقدام من في الربع المسكون وقدامه خلافاً وأما باعتبار الحركة الغربية فتبدل جهاته الا القدم والخلف واعلم أن الاسم ذكر في المباحث الشرقية أن القدم والخلف حاصلان للحيوان خالق الحركة والسكون وأما غير الحيوان فأنما يمرضان له هاتان الجهتان عند الحركة فان الجهة التي إليها لمحرك يكون قدما والى عنها الحركة يكون خلفاً ومتى تغيرت الحركة تغير القدم والخلف ولا كذلك الحيوان فان قدامه وخلفه متعينان بالطبع هذا كلامه فاعتبار قدام الفلك وخلفه على الوجه المذكور حيلج محل تأمل وانما يظهر اعتبارهما عليه بالنسبة الى النصف الشرقي والحق أن اعتبار الفلك كالرجل المستقيم يتبع اعتبار القدم والخلف على الوجه المذكور وأن اعتبارهما بالنسبة الى ماله الحركة وما منه ليس بلازم

(الاول) المسمى (فلانه اعتبار غير مبوع) اذ ليست الجهات الحاصلة منه متخالفة بالمادية (ولذلك قد يتبادل) الجهات (فصير العین شمالا وبالعکس) والقدم خلفا وبالعکس وهو ظاهر واذا استلقي الانسان صار فوقه قداما وتحتة خلفا وينعكس الحال اذا انبطح فليست الجهات الحاصلة بهذا الاعتبار حقائق مختلفة (ولو كان الاعتبار) المذکور (حققا لجهة) أى مثبتا لجهة حقيقية (لو جدت جهات غير متناهية) أى غير محصورة (بحسب الاشخاص وأوضاعهم) بل بحسب شخص واحد وأوضاعه فانه اذا دار على نفسه ثبت له جهات لا تنحصر (واما الوجه (الثاني) الخاصی) (فلانه ليس في الجسم بعد بالفعل) لما مر من أنه ليس فيه عندنا الا الاجزاء التي هي الجواهر المفردة (و) الابداد (المفروضة لانهاية لها) وعلى تقدير وجود اليد في الجسم فليس اعتبار التقاطع على قوائم أسرار واجبا في تحقق الجهات وحينئذ نقول (في المكعب) وهو ما يحيط به سطوح ستة مربعات ستة وعشرون بعدا) أى طرفا ووجهة (بحسب سطوحه) الستة (وخطوطه) الاثني عشر (و) تقط (زواياه) الثماني قال الامام الرازي لما كانت الابداد متناهية المقدار كما ستعرفه وجب أن يكون للامتداد الخطي طرفان هما جهتان له وللامتداد السطحي اذا كان مربعا أطراف أربعة هي خطوطه المحيطة به وان اعتبرت النقط مع الخطوط كان أطرافه التي هي جهاله ثمانية وعلى هذا قياس

اعتبروا الأبعاد المتقاطعة أولا ثم اعتبروا أطرافها وعينوا بازائها الجهات كذا يستفاد من الشفاء
[قوله فلانه اعتبار غير مبوع] فلا يصح الحكم بإحصارها في الستة
[قوله اعتبار التقاطع على قوائم الخ] وعلى تقدير اعتباره انحصار التقاطع على زوايا قوائم في ابعاد ثمانية أيها هو اذا فرض امتداد واحد أصلا ووضع وضعا من غير أن يكون الطبع موحدة فترتب عليه المقاطعات للقوائم ولو فرض تمكن ذلك الامتداد الاول الواحد غيره مما ليس موازيا له لو قمت ثلاث مقاطعات أخرى على قوائم غير ذلك بالعدد ووقعت جهات غير ذلك بالعدد كذا في الشفاء
(قوله متناهية المقدار) دون اوضاع كالدائرة وبمكررة

(قوله واذا استلقي الانسان الخ) هذا زويج لكلام المتن والا فسيحقق أن النوق والتحت من الجهات الحقيقية التي لا تبدل أصلا ثم يحصل معها صفة أخرى
(قوله وخطوطه الاثني عشر) هذا على اعتبار التداخل في الخطوط والنقط والا فالخطوط أربع وعشرون والنقط ثمانية وأربعون
[قوله وجب أن يكون للامتداد الخطي طرفان] أراد الامتداد الخطي الغير المستدير كما لا يخفى

الخمس والستس وغيرهما من السطوح والخال في الاجسام على قياس السطوح فللمكعب مثلاً سطوح ستة وخطوط اثنا عشر ونقط ثمان فان اعتبرت السطوح فقط كانت جهاته ستاً وان اعتبرت معها الخطوط كانت ثمانى عشرة وان اعتبرت معها النقاط كانت ستاً وعشرين قال ولا جهة بالفعل للدائرة والكرة وجهاتهما بالقوة غير متناهية ورد عليه بأن الدائرة لها طرف بالفعل هو الخط المستدير المحيط بها وكذا للكرة طرف بالفعل هو سطحها المستدير المحيط بها فوجب أن يكون لكل واحدة منهما جهة واحدة بالفعل فان قيل هذا الكلام يدل بصريحه على أن جهة الجسم قائمة به فكيف يتصور حركة الجسم الى الجهة للوصول اليها والقرب منها كما سيأتى ذكره وأيضاً يلزم من هذا أن تكون جميع جهات الجسم متبدلة وهو مناف لكون الفوق والتحت جهتين حقيقيتين بهي ما قال (بل الحق ان الجهة الحقيقية فوق وتحت لاغير) قلنا ان لنا جهات مطلقة ومطلق الجهات اما الجهات

(قوله بان الدائرة الخ) في الشفاء وأما الدائرة فلا جهة لها بالفعل الا واحدة

(قوله هذا الكلام الخ) أى ما نقلته عن الامام وأما كلام المصنف فلا دلالة على ذلك

(قوله يدل بصريحه الخ) حيث أطلق الجهات على أطراف الامتدادات ولو قيل ان في كلامه

تسامحاً والمراد أنها محددات الجهات فعنى قوله ما جهتان ما محددات جهتين وقس على ذلك لم ينجح في

دفعه الى قسمة الجهات الى جهات مطلقة ومطلق الجهات الى ما قلنا يشير عبارة الشفاء حيث قال وان

اعتبر جميع أنواع المتناهي حتى الى الزاوية كانت له جهات ثمان أربع الى الخطوط وأربع الى الزوايا وللد

في قوله بصريحه إشارة ما قلنا

(قوله ان تكون جميع جهات الجسم متبدلة) لان الاطراف تبدل بتبدل أوضاع الجسم

(قوله جهات مطلقة) أى ليس اعتبارها بالقياس الى جسم دون جسم

(قوله ومطلق الجهات) أى تكون جهة في الجهة

[قوله ورد عليه بان الدائرة الخ] فان قلت الدائرة قد تطلق على محيطها وقد صرح في بحث في الجزء

من شرح القاسد بإطلاق الكرة على محيطها أعنى سطحها أيضاً فبأنه لا يرد الرد قلت الكلام الذي نقله

التاخر عن الامام فعلا بالمعنى مذكور في الملخص وفي المباحث المترقية وليس فيما ذكر الكرة بل

الدائرة ولا وجه لحملها على محيطها لان أسلوب كلامه في كتابه مانع عن ذلك ودل على أن مراده من

الدائرة معناها المعروف أعنى سطحاً يحيط به خط مستدير قال في الملخص السطح ان كان مربعاً واعتبرت

نهاية التي هي الخطوط كانت أربعة وان اعتبر جميعها حتى النقطة صارت ثمانية وان كان ممدداً أو مسجماً

أو غير ذلك من الناضعات فله بحسب كل حد جهة لانه لا معنى للجهة الا للطرف والدائرة لاجبة لها بالفعل

المطلقة فهي منتهى الاشارات ومقصد الحركات المستقيمة على ما استوفى عليه واما مطلق
 الجهات فيتناول الاطراف القائمة بكل جسم اذ يمكن اعتبار انتهاء الاشارة والحركة اليها
 وهي وائمة بازاء الجهات المطلقة فتسمي باسمائها وانما حكمنا بان الفوق والتحت أعني من
 الجهات المطلقة جهتان حقيقتان لانهما جهتان متمايزتان بالطبع فان بعض الاجسام المنصرفة
 بطبيعتها تطلب الفوق وتهرب عن التحت كالنار والهواء وبعضها بالعكس كالارض والماء
 وايضا فان الجهات لا تبدلان أصلا فان القائم اذا صار منكوسا لم يصير ما يلي رأسه فوقا
 وما يلي رجليه تحتنا بل صار رأسه من تحت ورجله من فوق وكان الفوق والتحت بالجهتين وما
 ذكر من حال المستقي لا يخرج الفوق أو التحت عن كونه فوقا أو تحتنا بل يصير وجهه الى الفوق
 وفناه الى التحت نعم يتصف التحت والفوق حينئذ بوصفين آخرين باعتبارين أعني كونهما
 قداما وخلفا وأما باقي الجهات فلا تمايز بينها بالطبع وهي متبدلة بحسب الفرض كما مر وقد
 يقال اذا نسر الفوق والتحت بما يلي السماء والارض لم يتصور فيهما تبدل بخلاف ما اذا
 نسر بما يلي رأس الانسان وقدمه بالطبع فانهما يتبدلان حينئذ كما اذا قام شخصان على طرفي
 قطر واحد من الارض فان رأس كل واحد منهما وقدمه على المجرى الطبيعي مع أن الجانب
 الذي يلي رأس أحدهما يلي قدم الآخر فيكون ذلك الجانب فوقا بالقياس الى الاول وتحتا
 بالقياس الى الثاني ويجاب بأن قولنا بالطبع ليس صفة للقدم والرأس بل هو مشتاق بالفعل

[قوله فهي منتهى الاشارات ومقصد الحركات] أشار بصيغة الجمع الى عدم اختصاصها بجسم دون جسم
 (قوله اذ يمكن اعتبار انتهاء الاشارة الخ) فهي منتهى اشارة وحركة واقعتين في امتداد ذلك الجسم
 (قوله ليس صفة للقدم والرأس) بان يكون طرفا مستقرا واقعا . وقع الحال عنهما
 (قوله بل هو مشتاق الخ) أي ظرف لغو يفيد التثبيد به كون الولي والترب طبيعيا

وأما بالقوة فلهما غير متناهية إذ لا نقطة أولي بها من غيرها والحال في الجسم كالحال في السطح هذه عبارة
 في المخلص وعلى هذا أسلوب كلامه في المباحث الشرقية فليتأمل

[قوله فهي منتهى الاشارات ومقصد الحركات المستقيمة] فيالنظر الى الاول قبل أن جهة الفوق هي
 بحسب ذلك الاعظم لانه منتهى الاشارات الحسية ومقطعها أو بالنظر الى الثاني قبل هي مقعر فلك القمر
 والاول هو الصحيح لان الاشارة اذا تعدت من فلك القمر كان الى جهة الفوق قطعاً لكونها اخذت من
 جهة التحت متوجهة الى ما قبلها

[قوله اذ يمكن اعتبار انتهاء الاشارة والحركة اليها] فانك اذا أشرت الى طرف المكعب كدماح من
 سطوحه متلافاً ينتهي اشارتك اليه واذا فرضنا حركة جسم فيه فانه اذا نفذ فيه المنحرفة وتحركته تنهى

للكوور ومناه أن لرأس كل شخص وقدمه نسبة طبيعية مع الجهة في الولي والقرم ولا شك أنا اذا فرضنا قدم أحد هذين الشخصين حيث رأس الآخر لم يكن على الجري العيسى بل كان ذلك انتكاسا له واذا ثبت أن الجهة الحقيقية اثنتان فالاعتماد الطبيعي أيضاً كما يجب أني أشان أعنى الصاعد والمابط وما عداها اعتمادات غير طبيعية (وجعلنا القاضى) هذا نعيم لقوله له أنواع بحسب أنواع الحركة أي وجعل القاضى الاعتمادات بحسب الجهات (أمراً واحداً فقال الاختلاف في التسمية) فقط (وهي كيفية واحدة) بالحقيقة (فسمى) تلك الكيفية الواحدة (بالنسبة الى السفلى مثلاً والى الدلو خفة) وقس على ذلك حالهما بالنسبة الى سائر الجهات (وقد يجتمع الاعتمادات الست في جسم واحد قال الأمدى) القائلون بالاعتماد من أصحائنا اختلفوا فقال بعضهم الاعتماد في كل جهة هو غير الاعتماد في جهة أخرى والاعتمادات اما متضادة أو مماثلة فلا يصور اعتمادان في جسم واحد الى جهتين اذ هما ضدان فلا يجتمعان ولا الى جهة واحدة اذ هما مثلان فاجتمع اجمعاً أيضاً وقال

[قوله واذا ثبت الخ] بيان لارتباط قوله واعلم الى قوله بل الحق بما قبله من بيان أحكام الاعتماد (قوله أمراً واحداً) أي بالنوع يحقق في كل جسم واحد من أفراد فلا اجتماع للثنتين ولا للمثالبين وما قيل ان المراد أنه واحد بالشخص فوهم لان الفرض يتعدد بحسب المحل فكيف يكون واحداً بالشخص في جميع الاجسام

(قوله الاختلاف في التسمية) أي تسمية ذلك النوع بحسب الاعتبارات

(قوله وقد يجتمع الاعتمادات الست) المتخالفة بالاعتبار الواحدة بالذات

حركته الممتدة من ذلك السطح النافذ هو فيه الى سطحه الآخر المقابل [قوله ومناه ان لرأس كل شخص الخ] قيل حق العبارة على هذا الترجيح أن يقال ما به رأى الانسان وقدمه بالطبع فليأمل

[قوله أمراً واحداً] مقابله بقوله له أنواع يشعر بأن المراد بالامر الواحد الواحد بالنوع وان تعدد الأشخاص وهو المقوم من بعض كلامه أيضاً فإن التضاد انما يتفرع على التعدد النوعي لا الشخصي وفيه أنه حيث يلزم اجتماع المثالب على تقدير اجتماع افراد ذلك النوع والحق كما هو المقوم من قوله الاختلاف في التسمية فقط أن المراد الواحد بالشخص والوحدة الشخصية تستلزم انتهاء التعدد النوعي وبهذا الاعتبار تستقيم للمقابلة ثم الحكم بالاشبية بالنظر الى القول بالتعدد النوعي فلا اشكال في حديث التفرع أيضاً فعمل هذا معنى قوله وقد يجتمع الاعتمادات الست جواز أن يمرض لذلك الامر الشخصي الاعتبارات المختلفة والاذافات الى الجهات الست

آخرون الاعتماد في كل جسم واحد والتمدد في التسمية دون المسمى وعلى هذا يجوز اجتماع الاعتمادات الست في جسم واحد من غير تضاد وهو اختيار القاضي أبي بكر (و) هذا (هو الاشبه بأصول أصحابنا) القائلين بوجود الاعتماد (اذ لو قلنا بتضاد الاعتمادات) المنفرد على تيمدها كما ذهب اليه الطائفة الاولى (لما اجتمعت) لامتناع اجتماع المتضادين (و) لكنها (قد تجتمع لوجهين * الاول أن من جذب حجراً ثقيلاً الى فوق فإنه يجتهد فيه مدافعة حابطة) وهو ظاهر (والمعلق به) أى بذلك الحبر (من أسفل الجاذب له اليه) أي الى الأسفل (يجد فيه مدافعة صاعدة ضرورة) فإنه يحس منه اعتماداً الى جهة الفوق وميلاً غالباً له إليها (الثاني أن الجبل الذي يجاذبه اثنان) متقاربان (الى جهتين فإنه يجتهد كل واحد) منهما (فيه) اعتماداً و (مقاومة الى خلاف جهته) فقد اجتمع فيه اعتمادان الى جهتين وبمثل ذلك يعرف اجتماع الاعتمادات الى الجهات الست في جسم واحد ثم (قال الأمدى ولو قلنا بالتعدد غير من تضاد) أى لو قلنا ان الاعتمادات متعددة لكنها ليست متضادة فيجوز اجتماعها (لم يكن) هذا القول (أبعد من القول بالاتحاد) الذي اختاره القاضي فصارت الأقوال في الاعتمادات ثلاثة الاتحاد والتمدد مع التضاد وبدونه (وابها) أى رابع مباحث الاعتماد (قد علمت أن الجهة الحقيقية الملو والسفل) المتمايزان بالطبع (تتكون

(قوله وهو الاشبه بأصول أصحابنا) من القول بالتعدد لم يذكر الشارح قدس سره تلك الأصول وما وقفت عليها حتى يظهر وجه الاشبهة ولعله عند غيري بيانها
(قوله فقد اجتمع فيه اعتمادان النع) وليس هذا مخالفاً لما سر في الحلقة من أنه لامدافعة فيها حالة الجاذبة لان الشيء بها هي المدافعة الى جهتي الجاذبين وللتب هنا المدافعة الى خلاف جهتيهما

(قوله وهذا هو الاشبه بأصول أصحابنا) توقفت في العبارة بأن الاشبهة تدل على صحة القول بتعدد الاعتمادات وتضادها في الجملة مع أن من جملة الأصول اجتماعها فلا يستقيم أصلاً ذلك القول والجواب أن مدار الحكم بأشبهة القول باعاد الاعتمادات هو ان التضاد على تقدير القول بالتعدد ظاهر لانه متعين لجواز التضاد بلا تضاد وتماثل

(قوله فإنه يجد فيه مدافعة حابطة) فان قلت قد مر أن لامدافعة في الحلقة التي يجاذبها اثنان متساويان في القوة فهذا يخالفه مع أن الشارح ارتضاهما معا حيث لم يقدح في شيء منهما قلت لو سلم الارتضاء فالشارح حمل المدافعة هنا على مبدا بناء على ان الكلام فيه لا في نفس الامر وإنما أطلق المدافعة على من لها نظر الى مدافعة بالقوة فلا يخالف ما سبق والقرينة عليه تصريح المصنف في أحكام الليل التسمي بامتناع اجتماع المدافعتين الى جهتين بالضرورة

المدافعة الطبيعية نحو أحدهما فالموجب للمساعدة الخفية (للاباطة التقل وكل منهما)
أي من الخفة والتقل (عرض زائد على نفس الجوهر وبه قال القاضي) وأباه (والمعزلة
والفلسفة) أيضاً (ومنهم طائفة) من أصحابنا (منهم الاستاذ أبو إسحاق) فانه (قال) في
أكثر أقواله (لا يتصور أن يكون جوهرًا) من الجواهر المفردة (ثقبلا وآخر) منها
(خفيا) وذلك لأن الجواهر الأفراد متجانسة فلا تتفاوت بالتقل والخفة (بل التقل) في
الاجسام (عائد الى كثرة أعداد الجواهر والخفة) في الاجسام (عائدة الى قلتها) فليس
في الاجسام عرض يسمى ثقلا أو خفة (وبطله أن الزق اذا ملئ ماء ثم أفرغ الماء) أي
صب (وملي زبقا فان وزن ما يملأه من الزبق يكون أضمافا مضاعفة لوزن ما يملأه من
الماء مع تساوي الاجزاء) التي هي الجواهر المفردة في ذلك الزبق والماء (ضرورية لتساوي

(قوله لأن الجواهر الأفراد متجانسة) أي متماثلة لا اختلاف بينهما في الطبع فلا تتفاوت بالتقل
والخفة لانهما عبارتان عن المدافعتين الطبيعيين ولا يرد ما قيل أنه يجوز أن يكون التفاوت والاختلاف
بفضل التاخر المختار وأنه لو تم لم يرد عدم التفاوت بينهما بسائر الاعراض كاللون والطعم وأنه يجوز استناد
التفاوت الى الهويات أما الاولان فظاهر لانه لا كلام في جواز خلق اثنان الخفة فيها اتسا الكلام في
كونهما مقتضي طباعتها وأما الثالث فلائث للتشخيص عند المتكلمين عدمي لا يجوز أن تستند اليه
الامور الخارجية

(قوله والخفة في الاجسام الخ) أي خفة جسم بالنفيس الى آخر كالهواء بالنسبة الى الماء عائدة الى
قوة أجزائه فلهذا يعلمه فالزق المنفوخ المحبوس في الماء يعلمه لأن قوة أجزائه الهواء المنفوخ فيه بالنسبة
الى الاجزاء المائية ولو ملئ ذلك الزق بالماء يقتضى طفوه على الماء

(قوله لأن الجواهر الأفراد متجانسة فلا تتفاوت بالتقل والخفة) أراد بالتجانس التماثل فان التجانس
قد يطلق بمعنى التماثل لكن فيه بحث أما أولا فلأن ما ذكره لا يلائم أصل التشكيك وهو أن الجواهر
الأفراد متساوية في قبول الصفات للتقابلة وان الاختلاف بالاعراض فنادر المختار وبالجملة القول بالنادر
المختار وشمول قدرته تعالى يدفع الدليل المذكور وأما ثانياً فليجوز استناد التفاوت الى الهويات وأما ثالثاً
فلائث لو تم لدل على عدم جواز التفاوت بسائر الاعراض كاللون والطعم وغيرها

(قوله والخفة في الاجسام عائدة الى قلتها) فان قلت لو كان الامر كذلك لم يكن في الزق المنفوخ فيه
المسكن نحت للماء يدل ساعد بل يكون غاية ما فيه أن لا يجد فيه الجاذب من فوق مدافعة حابطة مثله ما يجده
في الملوأه أو زشقا أو نحوهما اكثره الخلاء فيه قلت لم يلحق وجود الليل المساعد في الهواء ويجمل
صعود الزق المنفوخ فيه لضغط الماء له كما سيجي وان كان فيه ما سطره

الحامر لها) أى لزئيق والماء وهو الرق المين فلا بد من تساوى أجزائها المائلة له (ألا أن يقال بأن في الماء خلاء لا يسيل الماء اليه طبعاً) اما للقادر المختار واما لسبب آخر لا نعرفه وحينئذ لا تساوى أجزاؤه أجزاء الرقيق لانها متكررة متلاصقة فلا فوج بينها أصلاً أو هي أقل من فوج الماء لكن هذا القول باطل كما أشار اليه بقوله (فكان يجب) على ذلك التقدير (أن تكون زيادته) أى زيادة الخلاء (على أجزاء الماء كزيادة وزن الرقيق عليها) أى على وزن أجزاء الماء اذ للفروض أن زيادة وزنه عبارة عن زيادة أجزائه ولا شك انها بقدر الخلاء في الماء (وهو) أعني وزن الرقيق (وبما كان أكثر من عشرين مثلاً) لو وزن الماء (فكان بازاء كل جزء ماء عشرون جزءاً خلاء فالفوج بينها) أى بين أجزاء الماء (عشرون مرة مثل الأجزاء وأنه ضرورى البطلان يكذبه الحس) الشاهد باللاصق بين الأجزاء المائية (خامسها الحكيم يسمي الاعتماد ميلاً ويقسمه الى ثلاثة أقسام طبيعي وقسري ونفاسي لانه) أى الليل (أما) أن يكون (بسبب خارج عن المحل) أى بسبب ممتاز عن محل الليل في الوضع والاشارة (وهو) الليل (القسري) كليل الحجر للرمي الى فوق (أولاً)

(قوله يكذبه الحس) وما في شرح نقاسد من أنه يجوز أن لا يحس بها لصغر ما مع فرط الامتزاج بالأجزاء المائية فما يكذبه العقل فانه كيف يحس بالأجزاء المائية والاتصال بينها مع غلبة صغرها والتباعد بينها بمسرة أمثالها

(قوله فكان يجب الخ) فيه بحث لانه قد قل في آخر مباحث السكم ان في الخلاء عند البعض قوة دافعة الى فوق ولعل الاستاذ منهم فلا يلزم على هذا التقدير أن يكون زيادة الخلاء على أجزاء اللأ كزيادة وزن الرقيق عليها فيندفع عنه قوله وكان يجب الخ وكفنا خفة الهواء المحسوسة في الرق المتفوخ فتأمل

(قوله يكذبه الحس) قيل يمكن أن يقال لا يحس بها لغاية الصغر مع فرط الامتزاج بالأجزاء المائية ولا يخفى بعده (قوله وهو الليل القسري) فيه بحث هو أنه اذا تحرك الحجر الى فوق براءة القادر المختار فيه الى فوق قسري مع أنه لا يصدق عليه أنه بسبب خارج عن المحل بمعنى الامتياز في الوضع وتعميم الامتياز في الوضع الى أن يكون محل الليل اذا وضع دون سببية الخارج خلاف الظاهر وأيضاً حركة المائل الى فوق عند من القارورة مصاً شديداً أو كبا على الماء انما هي قسرية والتعسر امتناع الخلاء مع أنه لا وضع له أصلاً والجواب عن الاول أن التقسيم على منهج الحكم ولا يقولون بالقادر المختار تعالى شأنه عما يقولون وعن الثاني أن التعسر طبيعة الهواء المتنقى لتلازم سطحه طبع الماء لضرورة عدم الخلاء لكن هذا لا يجدي في صورة الزافات التي ذكرها الشارح في بحث الخلاء فيشكل الامر المهم الآن أن يفسر التعسر هناك

يكون بسبب خارج (فلما مقرون بالشعور) وصادر عن الإرادة (وهو) الميل (النفساني)
 كميل الانسان في حركته الارادية (أولا وهو) الميل (الطبيعي) كميل الحجر بطبعه الى
 السفلى فالميل الصادر عن النفس الناطقة في بدنها عند القائل تجردها نفساني لا قسري
 لانها ليست خارجة عن البدن ممتازة عنه في الاشارة والميل المقارن للشعور اذا لم يكن صادرا
 عن الإرادة لا يكون نفسانيا كما اذا سقط الانسان عن السطح (وكذا الحركات) منحصرة
 بهذا الدليل في الطبيعة والتفسيرية والنفسانية (وينتقض ذلك) أعني حصر الحركات في
 الانقسام الثلاثة المذكورة (بحركة النبض) فانها حركة مؤلفة من انقباض وانقباض لترويح
 الروح الحيواني بالنسيم وليست داخلية في الطبيعة مع أن وجه الحصر يقتضي ذلك بظاهره

(قوله فالميل الصادر الخ) بيان لفائدة تفسير الخارج بالمتنازع بالاشارة الخفية وفائدة للتفنيد بقوله
 وصادر عن الإرادة وما قيل انه اذا تحرك الحجر بإرادة القادر الختار الى فوق فيه قسري مع أنه لا يصدق
 عليه أنه بسبب ممتاز عن محله الميل في الاشارة فوهم لان ذلك الميل ارادى كيف ولا فرق بينه وبين
 الميل الذي يجده نفوسنا في أبداننا وكذا ما قيل في صورة امتناع الخلاء بمرات وأوقات والتفاوتة المخصوصة
 المكبة على الماء فانهم قالوا القاهر فيها امتناع الخلاء وهو ليس ذا وضع لان القاهر فيها ملازمة سطوح
 الاجسام بواسطة امتناع الخلاء والنسبة الى امتناع الخلاء على سبيل التجوز
 [قوله مؤلفة من انقباض وانقباض] الانقباض حركة اجزاء المروقي من الطرف الى الوسط
 والانقباض حركتها من الوسط الى الطرف وشبه القدماء ذلك بقوم تخلقوا فيقبا بعدون مرة الى خلف
 فيوسعون دائرتهم ويتقاربون أخرى الى قدام فيضيقون دائرتهم
 [قوله لترويح الروح الحيواني] ليس قيدا احترازيا بل هو بيان لغاية حركة النبض وهي تعديل

الخشيبة الجذوية ولا يخفى على أن شارح حكمة العين سرح في بحث أن بين كل حركتين يكون
 بأن القاهر في الشكل امتناع الخلاء فحينئذ يحتاج في دفع الاشكال الى تعميم الامتياز في الوضع كأشربا اليه
 والله أعلم فان قلت للميل الموجود في الافلاك الذاتية بالنسبة الى حركتها العرضية بواسطة المجدد يصدق
 عليه أنه بسبب خارج عن الميل وهو المجدد مع أنهم قالوا لا قاهر في الافلاك قلت لاسلم وجود الميل فيها
 بالنسبة الى تلك الحركات فان المراد بالميل هنا هو المبدأ القريب للحركات الذاتية أعني المقابلة للحركات
 العرضية ولا وجود له فيما ذكر

(قوله وصادر عن الإرادة) فيه تنبيه على أن مجرد المتنازع بالإرادة لا يكفي فيه اذ ليس ميل الساقط
 المراد لسقوطه نفسانيا لعدم إمكان الامساك به لا بد أن يكون للإرادة مدخل فيه

(لأنهم حصروا) الحركة (الطبيعية في الصاعدة والهابطة وهي) أي حركة النبض (ليست شيئاً منها) وكونها ليست أحدي الآخرين ظاهر) إذ ليس حركة النبض صادرة عن شعور وإرادة ولا عن سبب خارج عن المتحرك (فإن لم يحصرها فها فيها) أي أن لم يحصرها الطبيعية في الصاعدة والهابطة (كانت) حركة النبض (طبيعية) كما اقتضاه وجه الانحصار إذ لا نفي حيثئذ بالطبيعة هنا إلا ما لا يكون خارجاً عن المتحرك ولا فاعلاً بالإرادة فتكون

الروح الحيواني واخراج فضله وأشار إليهما بقوله لتزوج الخ فإن التزوج إنما يحصل بالتعديل والاخراج وتتميمه أن الروح الحيواني لا يمكن أن يكون إلا لطيفاً حاراً جيداً ليكون سريع النفوذ ولا شك أن الطيف الحار خصوصاً كثير الحركة يسرع استهلاكه إلى النار لمناسبة جوهرها وذلك مؤد إلى الاشتعال واخراج من الآثار النفسانية فوجب أن يكون لنا جسم بارد مناسب للروح الحيواني في المطابقة والخفة ليعمله وهو الهواء فهو ينفذ إلى القلب والشرابين المتعلقة به بأن يدخل أولاً في الرئة بحركة النفس ثم تدفعه الرئة بعد اصلاحه إلى المروق المسماة بالعروق الخشنة ويندفع منها إلى مسام الشرايين الوريدية ومنها إلى القلب ثم منها إلى جميع البدن ويمسك مزاج الروح الحيواني ثم ذلك الهواء يتسخ بمصاحبة الروح فلا بد من دخول هواء آخر وخروج الأول فيخرج الأول مع الفضلات المفسدة لمزاج الروح [قوله فإن لم يحصرها فيها الخ] في شرح المقاصد أن حركة النبض طبيعية مركبة من صاعدة وهابطة فإن طبيعة الروح والشرابين من شأنها أحداث الحركة من المركز إلى المحيط وهي الانبساط وأخرى من المحيط إلى المركز وهي الانقباض وليس التفرغ من الانبساط تحصيل المحيط ليلزم الوقوف ويمتنع العود بل يجذب الهواء البارد للمصلح لمزاج الروح ولا من الانقباض تحصيل المركز بل دفع الهواء المفسد مزاجه والاحتياج إلى هذين الأمرين مما يتماثل لحظة فلحظة فيتأقب الآثار الصادرة من القوة الواحدة انتهى ولا ينبغي أن القول يكون الانبساط والانقباض حركة صاعدة وهابطة بعيد فإن أجزاء العرق في الحالين تتحرك من جميع الجوانب إلى وسط العرق أو إلى طرفه نعم يصح ذلك القول إذا قيل أن حركة النبض وتيرة على ما ذهب إليه البعض

(قوله إذ لا نفي الخ) أي لا نفي بها ما يصدر عنه الفعل على وتيرة واحدة من غير شعور وإرادة

(قوله في الصاعدة والهابطة) أي للصاعدة فقط والهابطة فقط ولذا قال حركة النبض ليس شيئاً منها لأنها مركبة منها

(قوله فإن لم يحصرها فيها الخ) قال المصنف في مباحث الحركة قد أعطى من جملة الحركة الطبيعية هي الصاعدة والهابطة وألتي على وتيرة واحدة

(قوله إلا ما لا يكون خارجاً عن المتحرك الخ) في العبارة مساعاة والمراد ما لا يكون مبدؤها خارجاً عنه ولا فاعلاً بالإرادة

حركات النبض والتنذية والتنمية داخلية في الحركة الطبيعية بمعنى المراد في هذا المقام كإسباتي ولا يتجه عليه أن الطبيعة الواحدة لا تكون منشأ لأفعال مختلفة حتى يجاب بأن طبيعة الماء تقتضي صموده ونوعه اذا كان تحت الارض وهبوطه ونزوله اذا كان في موضع الهواء فيجوز أن يكون طبيعة الشريان مقتضية للانبساط اذا عرض للروح الذي في جوفه سخونة يحتاج في دفعها الى جذب هواء صاف والانبساط اذا عرض للهواء المخبوذ حرارة وصار كلا على الروح فيحتاج الى اخراجه واستبداله بهواء آخر وهذا وقد يقال ان حركة النبض قسرية والقاسر هو الروح فانه يجذب غذاءه الذي هو الهواء ويدفع بما فضل منه فيعرض لوعائه الانبساط بالجذب والانبساط بالدفع وقيل القاسر هو القلب اما على سبيل المد والجزر فانه اذا انبسط القلب توجه اليه الروح من الشرايين فينبض واذا انقبض القلب توجه الروح الى الشرايين فينبسط واما على سبيل الاستنباع كما تستنبع حركة الشجر حركة أغصانه وفروعه فيكون انبساطها بانبساط القلب وانقباضها بانقباضه وقد يقال أيضاً ان حركة النبض

على ما هو المشهور في مقابلة النفس حتى لا تكون حركة النبض طبيعية لعدم كونها على وتيرة واحدة (قوله ولا يتجه عليه إلخ) عطف على فيكون أي اذا كان المراد ذلك لا يتجه عليه ان الطبيعة بمعنى المراد هنا لا يجب ان تكون واحدة حتى يرد عليه ذلك اذ ما لا يكون خارجا عن المتحرك يجوز ان يكون أمورا متعددة فلا يلزم صدور الأفعال المختلفة عن الواحد

(قوله هواء صاف) أي عن الفضلات

(قوله كلا) ينتج الكاف وتشديد اللام أي شيلا.

(قوله فانه يجذب) أي يجذب الروح غذاء وهو الهواء الصافي

(قوله ويدفع ما فضل منه) أي يدفع الروح ما صار لفضلة من ذلك الغذاء وهي الاجزاء الدخانية المتعددة

(قوله لوعائه) وهو الشرايين

(قوله بالجذب) أي يسحب يجذب الغذاء

[قوله بالدفع] أي يدفع دفع الفضلات

(قوله على سبيل المد والجزر) للمد السيل والجزر ضده

[قوله حركة النبض مركبة] على ما اختاره صاحب الموجز فانه قال حركة الانقباض قسرية

(قوله ولا يتجه غايه أن الطبيعة الواحدة) اذ لا يلزم مما ذكر وحدة الطبيعة لان المراد بها سبب

لا يكون خارجا عن المتحرك ولا فاعلا بالارادة ويجوز أن يكون ذلك السبب متعددا

(قوله فانه اذا انبسط القلب) فيه بحث لان انقباض الحصر عائد حينئذ بالنظر الى حركة القلب

مركية والنقص في الاقسام الثلاثة هو الحركة البسيطة فلا تقض بخروجها عنها (اما للميل الطبيعي فاقبوا له حكيم * الاول ان الماد لم (أي للميل الطبيعي بل لمبدئه (لا يتحرك بالطبع وهو ظاهر) اذ لا معنى للحركة الطبيعية الا ما يبدؤها القرب هو الميل الطبيعي (ولا يتحرك أيضاً) بالقصر والارادة اذ لو تحرك (الماد لمبدأ الميل الطبيعي بقوة قسرية مثلاً) في مسافة ما في زمان لا متناهي قطع المسافة المنقسمة في آن للمار من ان قطع بعضها مقدم على قطع كلها (وليكن) ذلك الزمان بالفرض (ساعة والذي) مبدأ (الميل) الطبيعي ان يتحرك بتلك القوة المحركة (في تلك المسافة) الممتدة ويقطعها (في أكثر من ذلك الزمان لوجود الباقي) عن الحركة وهو مبدأ الميل الطبيعي (وليكن) ذلك الزمان الاكثر (بمشروعات فلا يخر) أي فلجسم آخر (ميلة عشر ميل) الجسم (الاول) أن يتحرك في تلك المسافة بتلك القوة المحركة ويقطعها (في ساعة أيضاً اذ نسبة الحركتين كنسبة الميلىن) الماوقين وهي بالمشتر في المثال المفروض (فتكون الحركة مع الماوق) القليل (كهي لأمه) في السرعة والبطء لانهما قطعنا مسافة واحدة في زمان واحد (وقد عرفت مثله بما فيه) من النظر (في مسألة اخلاء فاقله الى ههنا) ولبعضهم في هذا المقام كلام جامع بين اللسانين ولمنخصه ان كل حركة لا بد أن تكون على حدي معين من السرعة والبطء لانها لا محالة تكون

وعركة الانبساط طبعي يعني ان مقدار العرق بالطبع ما يحصل له حالة الانبساط وأما الذي يحصل له حالة الانقباض فهو مقدار يحصل له قسراً
(قوله جامع بين المستثنين) أي يفيدونهما معاً
(قوله ان كل حركة الخ) هذه للتقدمة الى قوله فان كانت الحركة نفسانية غير مذكورة في كلام ذلك البعض بل المذكور ما نقلناه في بحث امتناع الخلا.

[قوله بل لمبدئه] انما ذكره لان للتبادر من السيل نفس المدافعة وان كان قد يراد به مبدؤها على ما يجيى ولا شك أن بعض الحكم المذكور لمبدأ المدافعة لانها فان اقدمها يتحرك قسراً بلا شبهة كافي الحجر الرمي الى فوق مثلاً اذ ليس له مدافعة ما يبطئ على ماسر
[قوله الا ما يبدؤها القرب هو الميل الطبيعي] الظاهر أن المراد بالميل مبدأ المدافعة لانفسها وكونه مبدأ قريباً للحركة الطبيعية بالنسبة الى الطبيعة اذ لو أريد به نفس المدافعة لاحتيج في اثبات المطلوب الى ضم مقدمة أخرى وهي أن الميل لا يمكن بدون مبدئه ثم هذه المقدمة وان بحث اذا أريد بالمبدأ ما يعطيه الطبيعة لكن لا يتم القرب لان المقصود ههنا اثبات الحكم المذكور الكيفية يكون الجسم ما مدافعاً لما يتمه

على مسافة وفي زمان فاذا فرضت حركة أخرى تقطع تلك المسافة في نصف ذلك الزمان أو في ضعفه كانت الحركة الاولى أبطأ من الأخرى على التقدير الاول وأسرع منها على التقدير الثاني فلا يمكن أن توجد حركة ما الا على حد معين من السرعة والبطء فان كانت الحركة نفسانية أى صادرة عن شعور وإرادة أجاز أن تحدد النفس حالها من السرعة والبطء بأن يتخيل ملازمة حد من حدودها وينبثق عنها الميل بحسب ذلك الحد فيترتب عليه الحركة السريعة أو البطيئة وان كانت الحركة طبيعية أو قسرية احتاجت في

(قوله فاذا فرضت الخ) وان كانت المفروضة مستحيلة فان امكان فرضها كاف لنا في اثبات ان كل حركة نسبت اليها كانت موصوفة بحد من السرعة والبطء فاندفع ما قيل اننا لانعلم امكان وقوع حركة أخرى تقطع تلك المسافة في نصف ذلك الزمان مع انه لم يقتصر على وقوعها في النصف فقط بل ضم اليها وقوعها في النصف أيضاً ولا شك في امكانها على اننا نقول امكان وقوع حركة أخرى نصفها في تلك المسافة كاف لنا في المطلوب لانها اما واقعة في مثل زمانها أو في أقل منه أو في أكثر منه فهي مساوية للحركة الاولى في حد من السرعة أو أسرع منه أو أبطأ فلا يمكن حركة الا في حد من السرعة (قوله أى صادرة الخ) سواء كانت على وتيرة واحدة أولاً فيخرج عنها الحركات النباتية ويدخل في الطبيعية وليس المراد بها المعنى المتعارف الشامل للحركات النباتية (قوله وينبثق عنها) أى عن الملازمة المتخيلة للميل المسمى بالإرادة في الحيوان أو المدافعة بحسب ذلك الحد المتخيل . والله اعلم

(قوله وان كانت الحركة طبيعية) أى صادرة بلا شعور وإرادة سواء كانت على وتيرة واحدة كما في الاجسام البسيطة أولاً كما في النبات

وأما اذا أريد بالبدأ نفس تلك الكيفية في موضعها بحث لجواز أن يكون مبدأ لدافعة نفس الطبيعة بلا توسط ميل ثم لا يخفى ورود مثل هذا البحث على التوجيه الاول أيضاً فليتأمل (قوله فان كان الحركة نفسانية أى صادرة عن شعور وإرادة) الحركة النفسانية قد تخص بالإرادة الطبيعية التي تعاقبها نفس حينئذ بما يصدر من غير شعور وإرادة وقد يجعل أهم منه ومن أحد قسمي الطبيعة أعني ما لا يكون على وتيرة واحدة لاختصاصه بذوات النفس وبهذا الاعتبار يسمى حركة النبات نفسانية وتخص الطبيعية حينئذ بما يصلو على نهج واحد دون شعور وإرادة وغير المحتاج في تحديد حال الحركة الى الماوق هو النفساني بالمعنى الاخص فلذا فسر الحركة النفسانية بما ذكر

(قوله وان كانت الحركة طبيعية أو قسرية) الظاهر من سياق كلامه أن حاصل الاستدلال انه يلزم من انشاء واحد من الماوق الداخلى والخارجي في الحركة التفسيرية ومن انشاء الماوق الخارجى في الحركة الطبيعية أن لا تحقق حركة أصلاً أو يخلو الحركة عن لازمها أعني حداً من السرعة والبطء لعدم تحقق

تحدد حالها من الاسراع والابطال الى معاق وذلك لان الطبيعة لا شعور لها حتى يمكن استناد الحدود المختلفة التي للحركة اليها بل هي بحسب ذاتها تطلب الحصول في المكان الطبيعي فكذلك تقتضي قطع المسافة في غير زمان لو أمكن وكذا القاسر اذا فرض تحريكه بقوة

(قوله لا شعور لها) أي شعورا يترتب عليه تعيين حد من السرعة والبطء وهو الشعور الارادي الذي يترتب عليه الاختلاف في الافعال فلا ينافي ما صرح به ذلك البعض من ان الطبيعة لها شعور فانه أثبت الشعور الإيجابي ولذا قال حتى يمكن الخ
(قوله بل هي بحسب ذاتها تطلب الخ) انما تطلب الحركة بواسطة انه لا يمكن الوصول بدونها فهي تطلب أسرع الحركات التي تكاد تقع في آن

(قوله وكذلك القاسر) أي احتاج في تحديد حالها من الاسراع والابطال الى معاق اذا فرض تحريك القاسر بقوة واحدة أي لا اختلاف فيها بالشدة والضعف بان يوجد لها القاسر في الجسم من غير قصد الى مرتبة من مراتبها لكون مقصوده حصول ذلك الجسم في مكان فيكون القاسر على أنه ما يمكن ان يكون فلا يقع بسببه تفاوت أيضاً بل يكاد ان يحصل المقصود في المكان التسري في آن لو أمكن كالطبيعة ثم انه لا دلالة في التخصيص بالحركتين على جواز الاستدلال بجميع أفرادهما فلا خلل في خروج التسرية التي مبدؤها قاسر واردة على أنها في حكم الارادية وبعبارة ذلك البعض أوضح واخصر فانه قال والقاسر اذا فرض على أنه ما يمكن ان يكون لا يقع بسببه تفاوت وبما حورنا لك اندفع ما قبله انه اذا لم يكن بسبب القاسر تفاوت يكون الزمان الذي اقتضاه القاسر محفوفاً في الاحوال الثلث والزمان بسبب المعاق متفاساً بحسب اقتضائه فلا يلزم ان يكون الحركة مع العائق كشيء لانه وذلك لان مقصوده ان القاسر لا يمكن ان يحدد السرعة والبطء اذا فرض على أنه ما يمكن لانه يحدد مع الاستواء في الاحوال الثلث على أن كلامه ليس مبنيّاً على فرض القاسر في الاحوال الثلث بل على ان القاسر في نفسه لا يمكن ان يكون محمداً

ما يحددهما حينئذ وفيه أن القاسر ربما كان ذا شعور فينحدد حال الحركة بآرائه فلا يثبت السبب التكملي ثم لو استلزم جواز الحركة التسرية في الجلة جوازها في جميع الصور ثم الاستدلال لقزوم المحال في بعض الصور أمي فيها اذا لم يكن القاسر ذا شعور لكن أي ذلك الاستلزام مع ظهور التفارق ثم ان التزوير المذكور لا يلزم قوله حتى لا يمكن استناد الحدود المختلفة الخ ولا قوله لم يقع بسببه تفاوت لاشعارهما بان حاصل الاستدلال امتناع صدور الحدود المختلفة من الطبيعة والقاسر والظاهر أن التخصيص الدعوي بما اذا لم يكن القاسر ذا شعور وأما اذا كان ذا شعور فالحركة التسرية في حكم الحركة الارادية

[قوله لان الطبيعة لا شعور لها] قبل عليه قد صرح في الخط الرابع من شرح الاشارات بان للطبيعة شعوراً ما قلب الشعور هنا ينافي وأجيب بأن المراد الشعور الموجب لاختلاف الحركة فان الطبيعة

واحدة لم يقع بسببه تفاوت والتقابل للحركة أعنى الجسم المتحرك لا تفاوت فيه اذا لم يكن فيه معاوق أصلاً فلا بد في تمييز حد للحركة من أمر آخر يماوق المحرك في تأثيره اذ لو لم يماوقه لم يكن له مدخل في تمييز حد من حدود الحركة وذلك الماوق أما خارج عن المتحرك أو غير خارج عنه فالخارج هو قوام مافي المسافة من الاجسام فيحسب تفاوته في

(قوله والتقابل للحركة الخ) هذا زائد على كلام ذلك البعض يعني ان الجسم من حيث انه جسم قابل للحركة مطلقاً وليس فيه تحديد لمرتبة من مراتبها والالكانت تلك لازمة للجسمية في جميع الاحوال غير قابلة لمرتبة أخرى بل التفاوت إنما يكون فيه بحسب الماوق الداخلى أو الخارجى وقد أورد على هذا مثل ما أورد على القاسم بأنه اذا لم يكن تفاوت بينه كان ذلك الزمان محفوفاً في الاحوال الثالث فلا يتم الاستدلال وأنت تحيّر بعلوم وروده على ما حركته

(قوله اذ لو لم يماوقه الخ) لأنه على تقدير عدم الماوق اما ان لا يكون له تماق بالحركة أو يكون له تماق بالامانة وعلى التقديرين لا يكون محددًا اما على الاول فظاهر واما على الثاني فلأنه اذا كان متفتحي الطبيعة والقاسم أقصى مراتب الاسراع لا يتصور الاعانة ليه وأما ما قبله ان الامر الآخر لا يلزم ان يكون معاوقاً بل نقول ذلك الاسم هو الميل على ما صرح به ذلك البعض فدفوع بان ذلك الامر الماوق إنما يكون محديده لحد من السرعة والبطء بتحديدته أولاً مرتبة من مراتب الميل فان الطبيعية أو القاسم لا يبينان مرتبة من مراتب الميل وإنما يتعين باختلاف الجسم ذى الطبيعة في الحكم أى الصغر والكبر والكيف أى التداخل والتسكانف أو الوضع أى اناماج الاجزاء وانفاسها أو بحسب وقه ما فيه الحركة وغلطه وبما ذكرنا اندفع التدافع بين كلامى ذلك البعض حيث قال ان المحدد لمرعة والبطء هو الماوق وصرح قبيل هذا البيان بأنه الميل

(قوله فالخارج هو قوام الخ) لان ماسوى المسافة والحرك والمتحرك من الامور الخارجة لا يلزم تحريكها بطريق الإيجاب لا بالاختيار ضرورة ان الحاجر لا يمكن أن لا يتحرك الى أسفل فلا يتصور أن يختلف اقتضاؤها وبهذا التفرير اندفع ما قبله من أنه لم لا يجوز أن يكون الطبيعة مع درجة مخصوصة من الحركة خصوصية تقتضيها لاجلها كافتقائها البرودة المخصوصة أو الحرارة المخصوصة أو غيرها من الاغراض التابعة للتفاوت ووجه الاندفاع ظاهر على أن متفتحي الطبيعة ليس الا الحصول في المكان الطبيعي ولا يقتضى الحركة الا لاجله هذا الحصول فيكاد يقتضى قطع المسافة في أن لو أمكن لحينه لا يعقل أن يكون الطبيعة خصوصية مع درجة من الحركة الا مع حركة لا يمكن أسرع منها وتلك الحركة غير ممكنة كما سبق في بحث اطلاقه في تحقيق أن القوي الجسمانية لا يجوز أن تكون غير متناهية في الشدة نعم يرد عليه ما أوردته الشارح هناك

[قوله فالخارج هو قوام مافي المسافة] قبيل لاندل ذلك لم لا يجوز أن يكون أمراً آخر غير القوام كالقوة الجاذبة للمغنطيس مثلاً قالوا أخذنا بيدها قطعة من المغناطيس مع قطعة من الحديد ثم أرسنا

الزفة والنلط كالهواء والماء تتفاوت حدود الحركة في السرعة والبطء وغير الخارج هو الماوق
الداخلي ولا يتصور في الحركة الطبيعية معاوق داخلي لاستحالة أن تقتضى الطبيعة بذاتها
شيئاً وتقتضى مع ذلك أيضاً ما يوقعها عنه بالذات بل في الحركة التفسيرية فتعديد الحركة الطبيعية

الحركة فلا يمكن أن يكون محدد لما يلزمها من السرعة والبطء فاندفع ما قيل لم لا يجوز أن يكون أمر
آخر غير القوام كثرة الجافية للمناطيس مثلاً محددًا بحسب اختلافها في القوة والضعف
(قوله ولا يتصور في الحركة الطبيعية الخ) أى اذا كانت في الاجسام البسيطة لانه لا يكون ذلك
المعاوق حينئذ الا الطبيعة فاندفع ما قيل ما ذكره من قوله لاستحالة انما يدل على عدم كون الطبيعة
معاوقاً والمعاوق الداخلى أعم منها فيجوز أن يكون نفساً كالطير الساقط من مكان وهو يطير اليه
(قوله بل في الحركة التفسيرية) أي بل يتصور للمعاوق الداخلى في الاجسام البسيطة في الحركة التفسيرية
(قوله فتعديد الحركة الطبيعية الخ) فاذا لم يكن المعاوق الخارجى بان أمكن الخلط لم تكن الحركة
الطبيعية الصادرة عن الاجسام البسيطة متصفة بالسرعة والبطء فانثفت الحركة وهذا برهان على امتناع
الخلط من غير التقار الى اعتبار الحركات الثلاث كما هو المشهور وحاصله انه لو أمكن الخلط لمامكن
الحركة فيه لانه عبارة عن المكان الحاصل عن الشاغل ومن أمارات المكان جواز وقوع الحركة فيه
والثالث باطل لانه يستلزم وجود الحركة من غير معاوق المستلزم لوجود الحركة فيه على غير حد من
السرعة والبطء

الحديد فانه يحرك بالطبع الى أسفل ويماقه في الحركة قوة المناطيس ويتسارع في الحركة بحسب
تباعده من المناطيس

(قوله ولا يتصور في الحركة الطبيعية معاوق داخلى) هذا في حركات البسائط وأما في حركات
المركبات الطبيعية فيمكن فيها المماقة الداخلية من أجزاء مادية والسر فيه أن حركة المركب حركات
متعددة في نفس الامر بحسب تعدد الاجزاء والكلام في الحركة الواحدة وقد يقال عدم تصور المعاوق
الداخلى للطبيعي في البسائط مسلم وأما الارادى فلا لان اقتضاءه شئ شيئاً وأرادت بما يوقعه جازر بلا شبهة
وبذلك الارادة يجوز أن يتحدد سرعة الحركة وإبطؤها فعمل أن الحركة الطبيعية لا يستدل بها على إثبات
المعاوق الخارجى بيئته بل يستدل بها على أحد الماوقين اللهم الا أن يبنى الكلام على الوقوع اذ الاستقرار
ادل على أن ليس لنا بسيط ذو حركة طبيعية يكون ذا ارادة أيضاً اذ يقال لا يعمل كون الارادة معاوقة
لحركة الطبيعة ألا ترى أن من وقع من مكان قائم فتتحرك هابطاً بطبعه وأراد خلافه لم يكن للارادة
تأثير في المماقة أصلاً فتأمل

[قوله وتقتضى مع ذلك أيضاً ما يوقعها عنه بالذات] قيل لم لا يجوز أن تقتضى الطبيعة بذاتها مرتبة من
القوة والشدّة وتقتضى مع ذلك ما يوقعها عن الزائد على تلك المرتبة وجوابه ما من أنه لا يجوز أن

يحتاج الى معاوق خارجي فقط وتحديد التفسيرية يحتاج الى ذلك والى معاوق داخلي أيضاً
فلذلك يستدل بكل واحدة من الطبيعية والتفسيرية على امتناع الخلاء ويستدل بالتفسيرية
وحدها على أن القابل لها لا يخلو عن مبدأ ميل طباعي أعم من أن يكون طبيعياً أو نفسانياً

(قوله وتحديد الحركة التفسيرية الخ) لا يخفى أن اللازم مما تقدم أنه لا بد للحركة التفسيرية من أحد
المعوقين وأما أنه يحتاج الى كليهما فكلما يمكن بالبيان المذكور إثبات امتناع الخلاء بالحركة التفسيرية
لجواز أن يحددها المعاق الداخلي ولا إثبات امتناع الحركة التفسيرية بدون المعاق الداخلي لجواز أن
يكون يحددها المعاق الخارجي إلا يلزم استثناء الحركة على شيء من التقديرين ولا يكون الحركة مع
المعاق كهي لأمه لأن الزمان الذي يراه المعاق الخارجي أو الداخلي محفوظ في العزلات الثلاث فتدبر
(قوله فلذلك يستدل) أي لاجل أن تحديد الحركة الطبيعية والتفسيرية كليهما يحتاج الى المعاق
الخارجي يستدل بكل واحدة منهما على امتناع الخلاء بأنه يلزم على تقدير إمكانه وجود الحركة بدون
المعاق الخارجي أو يلزم أن تكون الحركة بدون المعاق كهي لأمه

(قوله ويستدل بالتفسيرية وحدها) لأنها المحتاجة الى المعاق الداخلي دون الطبيعية
(قوله أعم من أن يكون الخ) فيه تعريض للمذهب بأن الواجب أن يقول العادم للبيل الطباعي

يكون الطبيعية مع درجة مخصوصة من الحركة خصوصية تقتضيها لاجلها فتأمل
[قوله وتحديد التفسيرية يحتاج الى ذلك والى معاوق داخلي أيضاً] فدهق الشارح في حواشي
تجريد أن الحركة التفسيرية إنما يمكن أن يستدل بها على إثبات أحد المعوقين لا يثبتها على إثباتها معاً
وأما الحركة الطبيعية فيستدل بها على إثبات المعاق الخارجي بعينه فليرجع إليه بقي هنا بحث وهو أن
هذا التعقيب الذي أورده الشارح منقول عن الطوسي وقد ناقض نفسه حيث دل كلامه في شرح
الاشارات على أن محدد مراتب السرعة والبطء لا يلزم أن يكون معاقاً لجواز أن يكون هو البيل قل في
ذلك الشرح الحركة لا تشك عن حدها من السرعة والبطء ولما كانت الطبيعة التي هي مبدأ الحركة شيئاً
لا يقبل الشدة والضعف كانت نسبة جميع الحركات المختلفة بالشدة والضعف يعني السرعة والبطء إليها
واحدة وكانت صدور حركة معينة منها بمشعة لعام الاولوية فانقضت أولاً أنها بشدة ويضعف بحسب
اختلاف الجسم ذي الطبيعة من الكرم أو الكبر والعصر أو الكيف أعني التكاثف والتخاقل والوضع
أعني اندماج الاجزاء وانفاسها أو غير ذلك ويجب ما يخرج عنه كمال ما فيه أي من رقة القوام وغاظه
وذلك الامر هو البيل هذا كلامه طويلاً في غره ولا حاجة بنا هنا الى ابطاله أو تصحيحه وهو سريع في
أن ما يحدد حال الحركة في السرعة والبطء هو للبيل اللهم إلا أن يدل مراتب البيل وان كانت تحدد مراتب
الحركة إلا أن في تعيين مراتب دخلا لما في الدافعة من الملاينة فيثبت الاحتياج الى المعاق ويستدل
التناقض فلينأمل

[قوله عن مبدأ ميل طباعي] أعم من أن يكون طبيعياً أو نفسانياً المراد من الطباعي هو مصدر

فان كل واحد منهما ماقوق داخلي وأما الحركة الارادية فلا يصح الاستدلال بها على امتناع الخلاء لجواز أن يكون للارادة مدخل في تعيين الحد المقضي لزمان مخصوص فلا يكون ذلك الزمان كله بازاء المداورة حتى يجب انقسامه على حسب انقسامها ولا يتوقف أيضاً على وجود الماوق الداخلي حتى يلزم أن يكون عادم الليل الطبيعي غير قابل للحركة الارادية كما ذكره المصنف هـ الحكم (الثاني أن الليل الطبيعي يعدم) اذا كان الجسم (في الحيز الطبيعي والانامالي ذلك الحيز) الطبيعي (وانه طلب للحاصل) وهو غير معقول (أو الى غيره) فيكون هرباً عن هذا الحيز وطلباً للغير (فالطلب بالطبع مهروب عنه بالطبع) وانه باطل (وهذا) الاستدلال (انما يصح) ويتم (في نفس المداورة) لانها اما طلب لتلك المكان أو هرب عنه (دون مبدئها) فانه اذا كان مبدأ المداورة الى ذلك المكان الطبيعي موجوداً بدون المداورة لم يلزم طلب الحاصل وهو ظاهر لا يقال اما اذا وضعنا اليد تحت الحجر الموضوع على الارض وجدنا منه مداورة هابطة ولا شك أن حاله اذا كان اليد تحت كحاله اذا لم تكن تحتها فالدافسة موجودة في الحجر حال حصوله في موضعه الطبيعي لاننا نقول ليس ذلك الحجر في حيزه الطبيعي وانما يكون كذلك اذا كان مركز ثقله منطبقاً على مركز العالم وتوضيحه أن الثقل اذا كان ذا أجزاء موجودة بالفعل كانت لكل واحد من أجزائه حظ من الثقل فكل واحد منها طالب لانطباق مركز ثقله على مركز العالم ولا يكون هذا المطلوب حاصل إلا لجزء من ذلك الثقل فتكون المداورة حاصلة في سائر أجزائه واذا كان الثقل ليس له أجزاء بالفعل فاذا انطبق مركز ثقله

بدل الطبيعي وحده الطبيعي على معنى الطبعي خروج عن نون كلامه لانه قسم أولاً المثل الى طبيعي وقسري وتساوي ثم ذكر للميل الطبيعي حكيم
(قوله كما ذكره المصنف) بقوله ولا يحرك بالقسري والارادة

الحركة الذاتية أهم من أن يكون على وتيرة واحدة أم لا وبالطبيعي المقابل للتساوي هو المصدر لمحرك تكون على نهج واحد من غير ارادة والتساوي مصدر ما لا يكون على نهج واحد وقد يطلق الطبيعي بمعنى الطبعي المذكور هنا وبهذا المعنى قال المصنف العادم للميل الطبيعي لا يحرك فلا يرد عليه أن الثابت لزوم مبدأ ميل طبعي وهو أهم من مبدأ ميل طبيعي كما صرح به الشارح
(قوله مركز ثقله) مركز الثقل نقطة يساوي جميع جوانبها في الثقل، ومركز الجسم نقطة يساوي جميع جوانبها في الجسم

على مركز العالم لا يكون فيه مدافعة أصلاً في كله لانه واجد للحالة المطلوبة له بالطبع ولا في أجزائه اذ ليست موجودة بالفعل (وأما الميل القسري فأتوا له) أيضاً (حكيمين ع الاول قد يجامع) الميل القسري للميل (الطبيعي الى جهة) واحدة (فان الحجر الذي يرى الى أسفل يكون أسرع نزولاً من الذي ينزل بنفسه) مع تساويهما في الحجم والوزن فقد اجتمع في الاول ميل طبيعي وميل غريب بسبب القاسر فلذلك كانت حركته أسرع ويجوز أن يقال ان الطبيعة وحدها تحدث مرتبة من مراتب الميل وكذلك القاسر فلما اجتمعا أحدهما مرتبة أشد مما يتيه كل واحد منهما على حدة فلا يكون هناك إلا ميل واحد مستند

(قوله ان الطبيعة وحدها أي بدون القاسر تحدث مرتبة من مراتب الميل بحسب اختلاف الجسم ذي الطبيعة في السفر والكبر والتخلخل والتكاثف والاندماج والانتفاش فلا يرد ان الطبيعة لها في جميع مراتب الميل على السوية فلا يقتضي مرتبة معينة كما مر بيانها
(قوله الا ميل واحد مستند الى الطبيعة والقاسر معاً) فيه إشارة الى أنه ليس داخل في شيء من

(قوله قد يجامع الميل القسري الميل الطبيعي) وقد يجامع القسري، الارادي كما في الانسان الساعد اذا دفعه آخر وقد يجامع الارادي والطبيعي كما في الانسان المنحدر ويجوز اجتماع الثلاثة كما في الانسان المنحدر اذا دفعه آخر

(قوله من الذي ينزل بنفسه) ان قلت ما الدر في ان حركة الحجر الذي ينزل من مكان أعلى يكون أسرع من الذي من مكان أسفل مع تساويهما في الحجم والوزن حتى أن الاول ربما يصادم حيواناً فيقتله ولا كذلك التازل من أسفل قلت سره اشتداد الميل في الاول وذلك لان الطبيعة اذا لم تكن موقفة بالشد أو وجدت الميل ولا يزال يزداد الميل ومعلوم أن تأثير الطبيعة وحدها أو مع ميل قليل ليس كثيراً بما مع الميل الكثيرة التي تعوقها وتمنعها كما في المباحث للشرقية

(قوله ويجوز أن يقال أن الطبيعة وحدها تحدث مرتبة من مراتب الميل) فيه بحث اذ قد سبق قسلاً من شرح الاشارات والطوسي ان توسط الميل بين الطبيعة والحركة لاجل ان الطبيعة شيء لا يتقبل الشدة والضعف فليس بها الى جميع الحركات المختلفة بها على سواء فاقترنت أولاً أمرها يشتد ويضعف بحسب اختلاف الجسم ذي الطبيعة وبحسب ما في الخارج وهو الميل ولا شك أن الميل أيضاً يشتد ويضعف فنسبة الطبيعة الى جميع مراتبها على السوية فلا يجوز أن تحدث الطبيعة وحدها مرتبة من مراتبها كما زعمه الشارح وان وسط بينهما أمر آخر لزم التسلسل فان جوز استناد أصل الميل الى الطبيعة ومراتبها الى أمور مختلفة فيجوز مشقه في الحركة والا فالفرق محكم

(قوله فلا يكون هناك إلا ميل واحد مستند الى الطبيعة والقاسر معاً) فان قلت قد سبق أن الميل منحصر في الاقسام الثلاثة أمضى الطبيعي والقسري والنسائي فهذا الميل حيلته من أي تلك الاقسام كانت

الى الطبيعة والقاسر مما وقال بعضهم انما يجوز اجتماعها اذا كان الجسم بمنزلة ما يدارته
 كالخبر فان الهواء يقاومه ويقدر تلك المقاومة يحصل الفتور فلا يعد أن يحصل مع الميل
 الطبيعي ميل قسري واذا لم يكن له معاوذ كما اذا قدرنا المسافة خلاه كان اجتماعها محالا
 لان الطبيعة اذا خلت عن الموانع أحدثت معلولها على أقصى ما يمكن فيكون الميل الطبيعي
 على ذلك التقدير بالنسبة الى نهاية الشدة فيستحيل أن يجامه ميل غريب على أحد الوجهين
 وهذا باطل بما ذكرناه من أن الطبيعة وحدها جاز أن تقوى على مرتبة من مراتب الميل
 ولا تقوى على ما هو أشد منها وكذلك القاسر وحده ربما يقوى على مرتبة دون أخرى
 فاذا اجتماعا أحدثا مرتبة أشد وأقوى أو أحدث كل واحد منهما أشد ما يقوى عليه من
 مراتبه (الثاني انهما) أن الميل القسري والطبيعي (هل يجتمعان الى جهتين الحق انه ان
 أريد بالميل المدافعة نفسها فلا) يجتمع الميلان (لا متناع المدافعة الى جهتين في حالة واحدة

الاقسام الثلاثة لانها أقسام لما يكون مستندا الى واحد منها

(أوله بمنزلة) في المحاح منوته ومنته اذا ابتليته

[قوله من ان الطبيعة وحدها] من غير اعتبار القاسر

(قوله جاز ان تقوى الخ) باعتبار اختلاف الجسم ذي الطبيعة كما مر

[قوله القاسر وحده] أي بدون الطبيعة

(قوله ربما تقوى الخ) باعتبار المعاوذ الخارجى أو اختلاف الجسم المتحرك كما مر

(قوله لا شئ الخ) قبل قد مر سابقا أن في الحجر للوضوح على الأرض مدافعة هابطة فاذا جره

أحدثت المدافعة القسرية والطبيعية فيه والجواب لا سلم اجتماعهما معاً فيه بل كل واحد منهما في

الظاهر أن المتعصر في تلك الاقسام هو الميل الذي سببه واحد على أن الذى يقتضيه وجه الحصر السابق
 دخوله في القسري اذ يصدق عليه أنه بسبب خارج عن المحل فان المركب من الداخل والخارج خارج
 والامتناع في الوضع بين محل ليل والمجموع المركب أيضاً ثابت وأن ثبت خروجه بناء على ارادة الخروج
 بتمامه فهو داخل في الطبيعي اذ لم يذكر في هذا القسم الا عدم خروج السبب وعدم المقاومة بالشعور ولا
 شك أن الخروج المتفق في الطبيعي هو الثابت للقسري

(قوله أحدثا مرتبة) أو أحدث كل منهما أشد ما يقوى عليه من مراتبه قبل الظاهر هو القول بتعدد
 الميل اذا لم يزل بالقاسر مبدأ الميل الطبيعي ولا منع عن أثره اذ لا وجه له مع انحاء الجهة ولا لاشتراط
 صدور أثر كل منهما حين الانضمام بانتهاء الصدور من الآخر

(قوله لا شئ الخ) المدافعة الى جهتين) فيه بحث لان البداهة العقلية شاهدة بوجود المدافعة الطبيعية
 الهابطة في الحجر المجرور على وجه الأرض ولهذا تنبئ الأرض من تحت والمدافعة القسرية على جهة الجر

بالضرورة) اذ يستحيل أن يكون في شيء مدافعة الى جهة وفيه مع ذلك التنحي عنها فليس
 في الحجر للري الى فوق مدافعة هابطة (وان أريد) بالليل (مبدؤها فتم) اذ يجوز اجتماع
 مبدأ المدافعة الى جهة مع مبدأ المدافعة الى جهة أخرى بل يجوز اجتماع احدي هاتين
 المدافعتين مع مبدأ الاخرى (فان الحجرين المرميين) الى فوق (بتوة واحدة اذا اختلفا
 في الصغر والكبر تفاوتوا في قبولهما للحركة) فان للصغير أسرع حركة من الكبير (وفيها
 مبدأ للمدافعة القسرية قطعا) وذلك المبدأ قوة استفادها المنحرك من القاسر ونبت فيه زمانا
 الى أن يطلها مما كانت مما يماسه ويحرق به بل فيها المدافعة القسرية بالفعل أيضاً (فلولا)
 أن يكون فيها (مبدأ المدافعة الطبيعية لما تفاوتوا في قبول الحركة فقد اجتمع مبدأ مدافعتين
 الى جهتين بل اجتمع احدهما مع مبدأ الاخرى وقد عرفت أن التفاوت بينهما مستند
 الى الطبيعة فان طبيعة الكبير أقوى وأشد معاوذة من طبيعة الصغير فليس يلزم أن يكون
 فيها مبدأ المدافعة الطبيعية الا أن يراد به نفس الطبيعة وما قال من أن مبدأ المدافعة علة
 قريبة لما قالو اجتمع المبدأان لاجتماع المدافعتان ممنوع لجواز أن يكون تأثير مبدأ المدافعة
 فيها مشروطا بشرط يختلف عنه (وأما الليل النفساني فهو) الليل (الارادي وسأنيك في
 البحث الارادة ما تقطعه) وتضمن (اليه) أي الى الليل النفساني فيكشف لك حاله زيادة
 انكشاف (سادسها) أي سادس مباحث الاعتماد (في اختلاف الممثلة في الاعتمادات فيها)
 أي من اختلافاتهم فيها (انهم يعد الاتفاق على انقسامها) أي انقسام الاعتمادات (الى)

زمان غير زمان الآخر لكن لتضر الزمانين المتماخين بتوهم اجتماعهما معاً فيه وانما تلبد الأرض عند
 الانحرار عشوة الحجر لا للمدافعة

(قوله وفيه مع ذلك الخ) يعني ان المدافعة الى جهة أخرى يستلزم التنحي من الجهة الاولى ليزم
 اجتماع المدافعة مع التنحي الى جهة واحدة

(قوله وذلك المبدأ الخ) على ما هو التحقيق وان كان المشهور انه القاسر كما يترجم من وجه انحصار
 الليل في الاقسام الثلاثة

(قوله لجواز ان يكون الخ) كونه علة قريبة يقتضي ان لا يتوسط بينهما علة لان لا يكون
 مشروطاً بشرط

وان أريد بالجهتين الجيتان للتضادان كالتفوق والتحت فقدم الاجتماع أيضاً غير مسلم كما ذكرنا في
 الحلقة المتعاقبة

اعتماد (لازم) طينى (وهو الثقل والخفة) الثابتان للناصر الثقيلة والخفيفة للمقتضيان
للربوط والصمود (و) الي (يجلب وهو ما عدها كاعتماد الثقل الي الملو) اذا ربي اليه
(و) اعتماد (الخفيف الي السفلى) حال ما حرك اليه (أوهما) أي كاعتمادي الثقل والخفيف (الي
سائر الجهات) أعني القدماء والخلف واليمين والشمال (قد اختلفوا في أنها هل فيها تضاد
فقال) أبو علي (الجائي نعم) الاعتمادات كلها متضادة (كالحركات التي تجب بها وبطله أنه
تمثيل خال عن الجامع) فان مرجحه الي دعوى المائلة بين الحركات والاعتمادات من غير
علة جامعة بينهما (واني يلزم من تضاد الآثار) التي هي الحركات (تضاد أسبابها) التي هي
الاعتمادات فانه يجوز أن يصدر عن سبب واحد آثار متضادة بحسب شروط مختلفة
كالطبيعة المقتضية للحركة بشرط الخروج عن الحيز الطينى وللسكرت بشرط
الحصول فيه (وأيضاً فالفرق قائم فان اجتماع الحركتين) الي جهتين (يوجب للجواهر
كونين) في حيزين (فانه اذا تحرك) الجواهر (الي جهتين أوجب له الحركة الي كل جهة)
منهما (الحصول في حيز) واقع في تلك الجهة (غير) الحيز (الاول) الذي تحرك عنه فيلزم
أن يجمع له في حالة واحدة كونان في مكانين واقعين من الحيز الاول في تينك الجهتين
(واجتماع الكونين محال ضرورية). فان البدئية تحكم بأن الجواهر الواحد في حالة واحدة
يحتاج أن يكون في حيزين مما (فيه علة استحالة اجتماع الحركتين وهي مفقودة في

(قوله أوهما) عطف على اعتماد الثقل فيلزم دخول الكاف الجارة على الضمير وهو لا يجوز في
اللسنة الا أنه يحتمل في المعطوف ما لا يحتمل في المعطوف عليه
(قوله الي دعوى المائلة) أي المشاركة في حكم التضاد

(قوله فان مرجحه الي دعوى للمائلة) قبله عليه لوسم المائلة فجعل أحد المائلين ثانياً والآخر سبياً
ترجيح بلا مرجح وأيضاً لم لا يجوز أن يكون التضاد باعتبار الشخص لا باعتبار الماهية النوعية فكونهما
متماثلين يمتثل عن تلك الدلالة وأيد ذلك بأنه لو جوز كون بعض افراد مذهباً والآخر مذهبياً فليجوز كون
بعضها متضاداً وبعضها غير متضاد والجواب انه ليس المراد بالمائلة المذكورة الأنحاء في النوع حتى يرد
ما ذكر بل المائلة القوية أي التولية في التضاد كما يقتضيه سياق الكلام وحاصله أن ما ذكره أبو علي قياس
فقهى بلا جامع وسنذكر الآن مثله في الوجه الثاني من وجهي الجائي بدم بقاء الاعتماد مطلقاً
(قوله) أيضاً فالفرق قائم الخ) نعم لو كان الاعتماد علة ملزمة للحركة اندفع هذا الوجه لان تضاد
اللازمين ملزم لتضاد الملزومين وقد مر أنه ليس كذلك

الاعتقادين) فان الاعتماد الى جهة لا يستلزم الحصول في مكان واقع في تلك الجهة (فيستلزم القياس) التمثيل الخالي عن الجلمع مع ظهور الفارق (وقال ابنه) أبو هاشم (لا تضاد للاعتادات اللازمة مع المحتملة وهل يتضاد) الاعتقادان (اللازمان أو المحتملتان تردد قوله فيه) فقال تارة بالتضاد وتارة بعدمه (أما الاول) وهو يجزمه بأنه لا تضاد اللازمة مع المحتملة (فلما علمت أن الحبر الذي يرفع الى فوق فيه مدافعة هابطة يجدها الرافع) وهذه اعتقاد لازم طيبين للحبر (و) فيه أيضاً مدافعة (صاعدة يجدها الرافع له) أي للرافع وهذه اعتقاد محتل للحبر فقد اجتمع فيه اللازم مع المحتل فلا تضاد بينهما (وأما الثاني) وهو تردده في أنه هل يتضاد الاعتادات اللازمة بعضها مع بعض وكذلك المحتملة (فلجلب المتجاذب) على سبيل التمازج حتى سكن كما مر (فتارة قال فيه مدافعة للعجاذبين يجده) أي يجذب الجاذب مدافعة الجلب له (بالضرورة) فان كل واحد منهما يجذب من نفسه ميل الجلب الى خلاف جهته بحيث لو لا جذبها اليه الى جهته لتحرك الجلب بذلك الميل الى خلاف تلك الجهة بالضرورة واليه أشار بقوله (اذ لو لا جذبها له لتحرك ضرورة) فقد اجتمع في الجلب اعتقادان محتلان (وتارة قال لا مدافعة فيه وانما هو كالمساكن الذي يمنع من التحرك) فان كل واحد

[قوله فقد اجتمع فيه الخ] قد عرفت أن المعلوم وجود الاعتادين فيه وأما أنها معاً فكلما
[قوله فلجلب المتجاذب الخ] يفي أن هذا الجزئي ملتبساً للتردد في الحكم الكلي لا أنه دليل عليه
فلا يرد أن الجزئي لا يثبت الحكم الكلي
[قوله يجده] نذكره التفسير بتأويل المدافعة بالاعتقاد
[قوله بحيث لو لا جذبها الخ] لا يخفى أنه لا يدل على وجود المدافعة فيه بالفعل لجواز أن يحدث فيه
هند عدم الجذب

(قوله فيه مدافعة هابطة) أي مبدأ مدافعة اما على حذف المضاف أو المطلق للمدافعة على مبدأ بناء
على أنه مدافعة بالقوة كاسر نظيره فلا يرد عليه أن الذي يجده الرافع والمدافع هو مبدأ للمدافعتين لأنفسهما
لاستحالة اجتماعهما كما مر
(قوله فلجلب للمتجاذب) قيل دليل أن هاشم قاصر عن الدلالة على تمام مطلوبه لأن مشقة البطل لو
تمت أدلت على الحال فيها بين الحياتين لأعلى الحال فيها بين اللازمين مع أنه بعض المدعي
(قوله وتارة قال لا مدافعة فيه) فيه أن القول بعدم اجتماع المدافعتين في صورة ليس قولاً بتضادها
ولا مستلزماً له لا يدل على المدعي

من الجاذبين يمنع مجذبه أن يحدث الآخر فيه مدافعة الى جهة فلا اجتماع هناك بين
 الاعتادين (ومنها) أى ومن اختلافهم (أن الاعتادات هل تبقى فتنة الجبائي) من غير
 تفصيل (وواقفه ابنه في المجتلة) حكم بأنها غير باقية (دون اللازمة) فأيها باقية عنده
 (الجبائي) في عدم بقاء الاعتاد مطلقاً (وجهاً * الاول لو بقي) الاعتاد (اللازم) في جهة
 السفلى مثلاً (بقي) الاعتاد (المجتلب) في تلك الجهة أيضاً كالاعتاد الحاصل للجنح المنعك
 الى السفلى بسبب دفع الانسان اياه اليه (لانه) أى المجتلب (يشارك في أخص صفة النفس
 وهو كونه اعتاداً في جهة السفلى مثلاً وهو) أعنى الاشتراك في الاخص (بوجوب الاشتراك
 مطلقاً) أى في جميع الصفات (عند أبى هاشم) الفائت بالتفصيل فيلزمه حينئذ أن يشارك
 المجتلب اللازم في البقاء أيضاً لكنه باطل باتفاق منهما فوجب أن لا يكون اللازم باقياً أيضاً (فلنا
 لا يسلم كونه) أى كونه ما ذكر (أخص صفة النفس بل ذلك) أى أخص صفة النفس
 عند أبى هاشم (هو كونه) اعتاداً (لازماً) أو كونه اعتاداً مجتلباً وليس شيء منهما مشتركاً
 بين اللازم والمجتلب فلا يتم الالتزام * الوجه (اثنان لا فرق في) أجناس (الاعراض التي
 يمتنع بقاؤها) كالاصوات والحركات وغيرهما (بين المقدور وغيره) فوجب أن يكون

(قوله هل تبقى) زمانين أى من الاعراض التي لها بقاء كالعلوم أم من الاعراض المتجددة أماً
 قائماً كالحركات والاصوات

[قوله أى في جميع الصفات] نفسية كانت أو غير نفسية فلا يرد أن البقاء من الصفات المتعلقة لانه
 الوجود في الزمان الثاني فالشركة في الصفات النفسية لا توجب الاشتراك فيه ولاجل ذلك قال عند أبى
 هاشم والا فلاشتراك في الصفات النفسية متفق عليه

(قوله باتفاق منهما) أشار به الى أن بطلان الثاني كما أنه الزامي رهاضي أيضاً بخلاف الملازمة قائماً الزامية

(قوله ومنها أن الاعتادات هل تبقى) قبل الظاهر من الوجه الثاني للجبائي أن محل النزاع هو أنه هل
 الاعتادات من الاعراض الغير القارة كالحركات والاصوات أم لا لأنها هل تبقى بعد اضمحلال الحركة أم لا
 واطلق أن محل النزاع هو أنها هل تبقى زمانين أم لا كما شيعته

(قوله بوجوب الاشتراك مطلقاً عند أبى هاشم) هذا الكلام يدل على أن الوجه الاول الزامي لا برهاني
 فالمحظوظ في بطلان اللازم بطلانه عند أبى هاشم والتمرض بطلانه عند الجبائي أيضاً استلزامي لا يقع له
 في الاستدلال لان الملازمة لما ثبتت على مذهبه لم يكن ثبوت بطلان اللازم كبير جسدوى وإذا كان
 الدليل الزامياً لم يرد عليه ما أورده الآمدى من أن حاصله يرجع الى تخطئة الخصم في أحد قولي ضرورة

الحال في الاعتماد كذلك فلا يكون فرق في امتناع البقاء بين المقدور منه وهو المجتلب وغير المقدور وهو اللازم (قلنا) ما ذكرتم (تمثيل) مجرد بلا جامع لان مرجعه الى دعوى الممانعة بين الاعتمادات وبين الاصوات والحركات في عدم الفرق بين ما هو مقدور لاهل ما هو غير مقدور في امتناع البقاء وليس هناك علة مشتركة تقتضى ذلك لجواز أن تكون خصوصية الاصوات والحركات مقتضية لامتناع بقاءها في الاطلاق سواء كانت مقدورة أو غير مقدورة ولا تكون خصوصية الاعتماد مطلقا كذلك فيجوز حينئذ أن يمتنع بقاء المجتلب مع جواز بقاء اللازم (وأما أبو هاشم فيدعي الضرورة) في بقاء الاعتمادات اللازمة أعنى الثقل والخفة في الاجسام الثقيلة والخفيفة (وللمشاهدة حاكمة به) أى بقاء الاعتمادات اللازمة (كما في الألوان والطعوم) فان الاحساس كما يشهد ببقائهما يشهد أيضا ببقاء الخفة والثقل في الاجسام (ومنها أنه قال الجبالي موجب الثقل الرطوبة وموجب الخفة البيوسة) يعنى أن الاعتمادين اللازمين الطبيعيين معللان

(قوله أى دعوى الممانعة [أى الاشتراك

(قوله يعنى ان الاعتمادين إلخ) أى ليس المراد ان موجب ثقل الجسم بله وموجب الخفة جفاله

فان دليله لا يساعد هذا للفتي

تصويب في الآخر وعند تعذر الجمع فليس التخطئة في أحد القولين والتصويب في القول الآخر بأولي من العكس وعلى هذا فلو قال أبو هاشم أخطأت في قولى باستحالة بقاء المجتلب يخرج الدليل المذكور عن أن يكون صحيحاً

(قوله قلنا ما ذكرتم تمثيل مجرد بلا جامع) قيل ان أدلة عدم بقاء الامراض كقولها صورة النزاع

جامع على أن ما ذكر ليس تمثيلا بل هو في المال استدلال بصوم الأدلة فتدبر

(قوله كما في الألوان والطعوم) قال الآمدى كلام أبي هاشم مبنى على فساد أصولهم في بقاء الألوان والطعوم وقد أبطلناه كيف وانها لازمة عليه في الاعتمادات المجتابة وهذا الكلام منه بدل على أن المبحث هو أن الاعتماد هل يبقى زمانين أم تجدد الامثال كما أن الشأن كذلك في جميع الامراض منه أهل السنة لان الذى أبطل هو بقاء الألوان والطعوم بهذا المعنى لا بمعنى انها ليداً من الاعراض الغير القارة اذ لا شك في صحته وانما قال في الوجه الثاني فالاصوات والحركات وغيرها لان جهوز المعزلة قالون ببقاء الامراض سوى الازمنة والحركات والاصوات كما مر

(قوله وموجب الخفة البيوسة) يرد عليه انه يستلزم القول ببيوسة الهواء بالقياس الى الارض مع انه ثبت انه وطب اللهم الا أن تخصيص الكلام بالحركات والقول بتحقيق البيوسة بالاشارة الى الماء لا بدع الاشكال بالقياس الى الارض اذ لا شك أن التراب ليس من الهواء فيلزم أن يكون أخف منه اللهم الا أن يقال بعودة

بميتين هما الرطوبة واليبوسة (فأنا اذا عرضنا) الجسم (الثقل على النار كالذهب) مثلا (ذاب وظهرت رطوبته) التي كانت موجودة فيه قبل العرض (واذا عرضنا) الجسم (الخفيف عليها) كالغشب مثلا (تكاس) أي صار كلسا وهو في الاصل العاروج المركب من النورة واختلاطها (ورمد) أي صار رمادا (اذ) النار (تزيد يسا) بافنائها للرطوبة القليلة التي كانت فيه حافظة للتأليف فينتفت وتترمد (ومنه أبوهاشم وقال بل هما كيفيتان حقيقتان) غير معلتين بالرطوبة واليبوسة (لما ذكرنا في زقي الماء والزئبق) فان الزئبق أثقل بأضعاف مضاعفة مع أن الماء أرطب منه بلا شبهة (والجواب) عما عسك به الجبائي (أن) يقال الرطوبة التي في الذهب الذائب واليبوسة التي في الكلس غير موجودتين فيهما قبل محاسة النار) حتى يستند اليهما الثقل والخفة الموجودتان قبلها (واتما تحدث) الرطوبة واليبوسة فيها عندها) باحداث الله تعالى اياها على سبيل جرى المادة (وهما) أي الذهب وما منه الكلس (قبل) أي قبل محاسة النار (سيان) متساويان (في اليبس) مع تخالفهما في الثقل

[قوله فأنا اذا عرضنا الخ] ان كان المقصود منه دفع استبعاد ان يكون موجب الثقل الرطوبة فان الذهب ثقل وليس برطب فله وجه وان كان المقصود منه اثبات المدعي فلا يفيد كما لا يخفى
[قوله العاروج] أمكه أميخته بخا كستر وغير آن فارسي معرب وكذا كل كلمة فيها صاد وجيم لهما لا يجتمعان في كلمة واحدة من كلام العرب كذا في الصراح النورة أهك:
(قوله ومنه) المراد بالنوع المعنى القوي أي لم يقبل ما قاله الجبائي لا بلنقى المصطلح فانه يتناول المناظرة معارضة والجواب الآتي منع

[قوله فان الزئبق الخ] ولو حمل كلام الجبائي على ان الرطوبة واليبوسة مقتضيتان للخفة والثقل وتخالفا فيهما بواسطة انتفاء شرط أو وجود مانع في بعض المواد لا ينفي ذلك لم يكن في هذا الحكم كثير فائدة

الارض مانعة عن تحقق مقتضى البسطة بقى الكلام في لزوم أقلية الماء عن الارض لكونه أرطب وأبرد منه بلا شبهة فتأمل

(قوله) ومنه أبوهاشم الخ) قبل بمحتمل أن يكون المراد تقرير مدعاه ودليله لانه منع الدليل أو المبادىء بان يكون معارضة ويؤيده قوله فيما بعده والجواب عما يتسك الجبائي والحق أنه معارضة والجواب الآتي مناقضة

(قوله) فان الزئبق أثقل الخ) اذا حل الإيجاب على مجرد الاقتضاء ولم يرد هذا لان التخالف عن المتغنى بسبب المانع جائز فامل مداخلة الهواء المدافع منعت أثر الرطوبة

واختلف فيها فلا يكونان مستندين الى الرطوبة واليبوسة كما توهمه كيف وما ذكره غير
 مطرد في الاحجار المسككة التي اولد عليها النار مدة مديدة حتى تقرت رطوبتها (بالكلية
 فانها ثقيلة بشهادة الحس ولا رطوبة فيها أصلاً اتفاقاً) (واما أنت يقال بأن الاجزاء المائية)
 الظاهرة في حال التويان (موجودة في الذهب) قبل (مع صلابته) جداً (وكذا) الاجزاء
 المائية موجودة (في الاحجار) الصلبة (التي تجمل مياهها) سبالة (بالليل كما يفعله اصحاب
 الاكسير قبل اذابتها غفرج) هذه الفاء جواب اما أى القول بوجود الاجزاء المائية في
 الذهب والاحجار الصلبة قبل ذوبها خروج (من حيز العقل) ورفع للإيمان عن المحسوسات
 اذ يجوز حينئذ أن يكون بين أيدينا أنهار جارية ولا نحس بها ولذا قال الاستاذ أبو اسحق
 لا نسلم أن المذاب بعد الاذابة بل رطب هو باق على يبوسته وليس انكسار الرطوبة مع الميعان
 بأيدي من دعوى الرطوبة في الاحجار المحسوسة يبوستها (ومنها أنه قال الجبائي الجسم الذي
 يطفو على الماء) كالخشب مثلاً (انما يطفو) عليه (للهواء التثبث به) فان أجزاء الخشب
 متخلطة فيدخل الهواء فيها بينها ويتعلق بها ويعتمها من النزول فيه واذا غمست صعدا الهواء
 الصاعد بخلاف الحديد فان أجزاءه مندجعة لم يتثبت بها الهواء فلذلك ترسب في الماء قال
 الآمدي يلزم على الجبائي أن الذهب يرسب في الزيتق والفضة تطفو عليه مع أن أجزاءها
 غير متخلطة حتى يتثبت بها الهواء (ويلزمه) أيضاً أنه يجب (أن يفصل عنه) أي عن
 الجسم الطافي (الهواء يطفو) وحده (وتبقى الاجزاء الاخر راسبة) في الماء لان الهواء
 عنده صاعد بطبعه والخشب راسب بطبعه فوجب أن يفصل أحدهما عن الآخر فيرسب
 الخشب ويطفو الهواء قال المصنف (وفيه نظر لجواز أن يكون التركيب) الواقع بين

[قوله مع الميعان الخ] فان الميعان غير الرطوبة كما ان السيلان غيرها

[قوله ان الذهب يرسب الخ] قد تحقق الرسوب والطفو من غير تداخل الهواء فليجز ان يكون
 لطفو الخشب على الماء سبب غير ذلك فلا يرد ما قبله ان الكلام في الطفو على الماء لا في الطفو المطلق

[قوله بخلاف الحديد الخ] قبله عليه لم لا يرسب اذا جعله سفينة والجواب تحقق المانع عن وجود

للتفتى وهو الاحتياج الى زيادة حرق لا يطاوعه الماء

(قوله قال الآمدي يلزم على الجبائي الخ) انما برد اذا ثبت أن لافرق بين طفو وطفو والا فكلام

أبو علي في الطفو على الماء وقصة الزيتق لا قريب لها حينئذ

(قوله لجواز أن يكون التركيب الخ) قيل الكلام في الاجزاء الهوائية الجاورة للاجزاء الخشبية لا التي

الاجزاء الهوائية وغيرها في الجسم الطافي (أو الوضع) الحاصل بين الهواء وأجزاء الطافي (أفادهما) أي أفاد الهواء والاجزاء الاخر (حالة موجبة للتلازم ماثلة عن الانفصال) يعني أن الجسم الطافي جاز أن يكون مركبا من أجزاء هوائية وغيرها تركيباً موجباً للتلازم بينهما بحيث يمنع عن انفصال الهواء عن سائر الاجزاء وجاز أيضاً أن يتخلل الهواء فيما بين أجزائه على وضع مانع عن الانفصال فلا يلزم على شيء من هذين التقديرين أنه يجب انفصال الهواء ورسوب سائر الاجزاء (وقال ابنه) أبو هاشم (انه للثقل والخفة) أي الرسوب للثقل والطفو للخفة (وهما) أي الثقل والخفة (أمران حقيقيان عارضان للجسم) في نفسه (كما مر) يقتضي احدهما الرسوب والاخر الطفو ولا أثر للهواء في ذلك أصلاً (ويلزمه أمران الاول ان الحديد يرسب) في الماء (فاذا اتخذ منه صفيحة رقيقة طفا) ذلك الحديد الذي جعل صفيحة على الماء (مع ان الثقل في الحالين واحد) فلو كان الثقل مطلقاً موجباً للرسوب لما اختلفا (الثاني ان حبة حديد ترسب) في الماء (وآلف من خشب لا يرسب) فيه مع انه لا نسبة لثقل الحبة الى ثقل آلف من وللعكاه كلام يناسب ماذهب اليه أبو هاشم فأوردته هنا وجعله فرعاً بناء على ان المقصود الاصلى من المبحث السادس بيان اختلافات المنزلة في الاعتمادات فأبراد كلام غيرهم فيه انما يكون على سبيل التبيين والفرعية فذلك قال (تفريع)

[قوله مركب من أجزاء هوائية] ليس المراد منه التركيب المزاجي بل التركيب الحاصل بين الاجزاء الهوائية المتمازجة وبين أجزاء الخشب المجاورة لها فلا يرد ان حديث التركيب لا يورود له لأن الجبائي لم يقل بان الاجزاء الهوائية التي صارت جزء الممتزج سبب الطفو (قوله الاول ان الجديد الخ) يلزم هذا الامر على الجبائي أيضاً [قوله مطلقاً] فيه إشارة الى أن الجواب عنه بما سبقه قلنا عن الحكماء من أن الاحتياج الى ثخينة الماء الكثير ينجم عن الرسوب خلاف ظاهر كلامه (قوله انما يكون على سبيل التبعية) يعني ليس التفريع هنا بالمعنى المتعارف وهو ترتيب حكم جزئي على حكم كلي بل بمعنى ذكر الشيء على سبيل التبعية والاستطراد

صارت جزء الممتزج كما في سائر المركبات على ما يراه الفلاسفة لحديث التركيب لا ورود له (قوله ويلزمه أمران الخ) قد أشرنا الى أن اللازم الاول لا يوجب هاشم يلزم ايضاً ثم ان حمل كلامه على أن الثقل مقتضى للرسوب والخفة للطفو لم يرد هذا بل الثاني أيضاً لجواز التخلف عن مقتضى المانع كما مر غير مرة (قوله انما يكون على سبيل التبعية) فيه إشارة الى أن التفريع هنا ليس على المعنى المشهور

قال الحكماء الجسم ان كان أثقل من الماء (على تقدير تساويهما في الحجم) (وسب) ذلك الجسم (فيه) لانه ينقله الزائد على ثقل الماء ينقلب عليه ويحرق ما يلاقيه منه وينزل فيه (الى) تحت وان كان (الجسم مع مساواته للماء في الحجم) (مثله في الثقل نزل فيه بحيث يماس سطحه الاعلى السطح الاعلى من الماء) فلا يكون طافيا عليه ولا راسيا وسويا تاما (وان كان) الجسم مع التساوي في الحجم (أخف منه) أى من الماء (نزل فيه بعضه وذلك) البعض النازل يكون (بقدر ما لو ملئ مكانه ماء كان) ذلك الماء الذى ملئ به مكانه (موازنا) ومساويا في الثقل (لذلك الجسم كله فيكون نسبة القدر النازل منه في الماء الى القدر الباقي) منه في خارجه كنسبة ثقل ذلك الجسم الى فضل ثقل الماء وعلو الحكم في هذين القسمين نعلم بالمقايسة على القسم الاول فتأمل وامل انهم قالوا ان الحديد الملبسطة دائما لا تنزل في الماء لاحتياجها الى ان يضي من تحتها ماء كثير وذلك لا يطاوعها بخلاف الحديد المدورة وقالوا أيضا ان سبب الخفة في الاجرام الصلبة تختلخل الهواء فيها بينها فالخفة مثلا اذا كانت في الهواء لم يكن للاجزاء الهوائية للتخلخل فيها ميل فاذا وقعت في الماء أثبت الميل الطبيعى

١ قوله (ينزل فيه) (ويصل الى الارض ان لم يمنعه مانع والا وقف حيث منع)
 (قوله نزل فيه بحيث يماس الخ) لانه يقتضي بطبيعته ان يكون حيزه حيز الماء
 (قوله ويكون نسبة القدر النازل الخ) توضيحه اذا فرضنا ان القدر النازل نصف القدر الخارج يكون النازل ثلث المجموع فيكون ثقل مجموع الجسم ثقل الماء المساوي له في الحجم ونسبة ثقل الجسم الى فضل ثقل الماء بالنصفية كما ان نسبة القدر النازل الى القدر الخارج كذلك وقس على ذلك
 (قوله في هذين القسمين) أى الاثقل والاخف
 (قوله فتأمل) أى في المقايسة وهو انه لما كان الرسوب بسبب زيادة الثقل كان في سورة المساواة في موضع الماء ملاقيا بسماحه وسماحه وفي سورة الخفة كان طافيا بقدر راسيا بقدر ما يساوي ثقل الماء
 (قوله في الاجرام الصلبة) وأما الاجسام اللينة فالذهب فيها مزاجها المتعنى لاختلافها في البسائط
 (قوله لم يكن للاجزاء الهوائية الخ) لانعدام الميل عند الحصول في الحيز الطبيعى

(قوله فيكون نسبة القدر النازل الخ) توضيحه ان يقال اذا فرضنا ان القدر النازل نصف القدر الخارج يكون النازل ثلث المجموع فيكون ثقل مجموع الجسم ثقل الماء المساوي له في الحجم ونسبة ثقل الجسم الى فضل ثقل الماء بالنصفية كما ان نسبة القدر النازل الى القدر الخارج كذلك ولما كان النازل تقدير تساوي الثقلين تمام الجسم من غير رسوب تام ولا طفو تام كان النازل على تقدير كون ثقل الجسم نصف ثقل الماء نصف الجسم وتلك على تقدير كون ثقله ثقل الماء وعلى هذا التماس
 (قوله لم يكن للاجزاء الهوائية للتخلخل فيها ميل) أراد بالليل المدافعة اذ قد سبق أن المعدوم في

للہواء الى فوق فان قومي وقاوم الاجزاء الثقيلة دفع الخشبة الى فوق وان لم يقو على ذلك
اذ عن للہبوط فسر ان لم يأت له الانفصال عنها وبما قررناه ظهر لك انه ان حمل كلام أبي
هاتم على ما قاله الحكماء اندفع عنه الاعتراضان المذكوران عليهم اعلم ان الحق عند الاشاعرة
هو ان الطفو انما يكون بسبب سكون بخلقه الله تعالى في الجسم فيقتضي اختصاصه بجيزه
والرسوب انما هو بسبب حركات يخلقها الله في الراسب ومباينات يخلقها الله في اجزاء الماء
على طريقة جرى المادة وانما لم يذكر في الكتاب لانه معلوم من قاعدتهم المشهورة (ومنها
انه قال) الجبائي (للہواء اعتماد صاعد لازم ويلزمه ان لا يصعد ولا يطفو الخشبة) على الماء
(بل يفصل الهواء منها ويصعد) ويطفو وحده على الماء (كما ذكرنا) اذ لا سبب لطفو
الخشبة الا تشبث الهواء بها واذا كان الهواء متصداً بالطبع وجب ان يفصل عما هو متسفل
بالطبع فيطفو المتصدد ويرسب للمتسفل (وقد عرفت ما فيه) وهو انه ربما كان التركيب
أو الوضع موجبا للتلازم وانما عن الانفصال (كيف) أي كيف لا يتوجه عليه ما قد عرفت
(والهواء الذي فيه) أي في الخشب (لم يبق على كيفيته) للمتضمنة للانفصال والصمود بل
انكسر كيفيته بالامتزاج أو الاختلاط التام فلا يفصل حينئذ حتى يرسب الخشب في الماء
(ومنه ابنة) وقال ليس للهواء اعتماد لازم لاعلوي ولا سفلي (بل اعتماده يجلب) بسبب
حرك (ويرد عليه ان الزق المنفوخ) فيه (للقصور تحت الماء اذا خلى) وطبعه يصعد

[قوله ان لم يأت له الانفصال الخ] وان تأني اتممت وبقى ما عداها راسبة في الماء

(قوله وبما قررناه) في حل عبارة المتن وقوله واعلم الخ

(قوله ان حمل كلام أبي هاتم الخ) بل لا يراد بالتقل والخفة مطلقهما كما هو الظاهر من كلامه بل
بالنسبة الى الماء وقيد إيجابهما للرسوب والطفو بل لم يمنع عنه فإرادة التقل والخفة بالنسبة الى الماء
اندفع الاعتراض الثاني لأن ألف من حبة خشباً ليس أثقل من حديد وان كان أكثر وزناً منه وبالتحديد
يعدم المانع اندفع الاعتراض الاول وهو ظاهر

الجسم اذا كان في الخبز العليمي هو للمداقمة وأما مبدوها فلا دليل على اشتغاله حينئذ
(قوله على ما قاله الحكماء) وهو اعتبار التقل والخفة بالنسبة الى الماء المساوي للجسم فالجسم كما ذهب
اليه بعض الحكماء من ان الاشياء كلها تميل الى مركز العالم
(قوله ويرد عليه أن الزق الخ) للظاهر أن هذا معارضة وان لم يكن دليل الملل الاول مذكورا
والركاء بكسر الواو والد الذي يشده رأس النرية

بما يتعلق به من جسم ثقل اذا كان بحيث يقوى ذلك الرق على تحريكه وتقصيده (ولو حل وكاؤه شق) الهواء الذي فيه (الماء وخرج) منه (فلولا اعتياده الصاعد لم يكن كذلك وفيه نظر لجواز أن يكون ذلك) الصمود والخروج (لضغط الماء له وإخراجه من ذلك الموضع بثقل وطأته) وقوة عصره إياه وهو مدفوع بأن الرق اذا كان أكبر كان أسرع صعوداً وخروجاً من الأصغر ولا شك ان ضغط الماء للأصغر أقوى لضغفه وقلة مقاومته فكان يجب حينئذ أن يكون أشد سرعة وخروجاً وليس كذلك فظهر أنه بمقتضى طبعه الذي هو في الأكبر أقوى وأشد انثناء للصعود (ومنها انه قال) الجبائي (لا يولد الاعتماد شيئاً لا حركة ولا سكونا بل المولد لهما) أي للحركة والسكون (هو الحركة كما نشاهده) أي نشاهد التولد (في حركة اليد لحركة المفتاح) فانه ما لم تحرك اليد لم تحرك المفتاح فحركة المفتاح متولدة من حركة اليد لا من الاعتماد (و) كما نشاهده (في حركة الحجر لسكونه في الموضع الذي يقصده) الحجر (اما طبعاً أو قسراً) فان ذلك السكون لا يتحصل ما لم يوجد حركته فهو متولد منها لا من الاعتماد الذي في الحجر (وقال ابنه المولد لهما) أي للحركة والسكون (هو الاعتماد) لا الحركة (لوجهين الاول أنه اذا أقيم

[قوله بما يتماق به الخ] هذا التقييد للمبالغة في صعوده والوكاه بكسر الواو ما يشد به رأس الرق والوطأة بوزن الفعلة الضغطة أو الاحدة الشديدة

[قوله كما نشاهده الخ] تصوير للحكم السكلي بجزئي منه للإيضاح لا إثبات له به ولعله يدعي بداهته [قوله فلعلمنا ان حركة المود الخ] فيه إشارة الى ان هذا الوجه ينفي مذهب الجبائي ولا يثبت

[قوله لضغط الماء) ضغطه يضغطه ضغطاً زحاً الى حائط ونحوه ومنه ضغطة القبر وهذا النظر الذي أورده المصنف إشارة الى ما ذهب اليه قوم من أن العناصر كلها طالبة لمرکز العالم لكن الأقل يسبق الاخف قبضته وي دفعه الى فوق ولذلك يطفو الاخف فوقه وقد رده الشيخ في الاشارات صريحاً بما ذكره التنازع حيث قال من ظن أن الهواء يطفو فوق الماء لضغط ثقل الماء إليه مجتمعا تحته مثلاً لا بطبعه كذب أن الأكبر أقوى حركة وأسرع طفواً والتبصري يكون بالضد من هذا

[قوله للأصغر أقوى] إذ لا شك ان دفعه الى فوق الذي هو خلاصة معنى الضغط أسهل وما قيل من ان الضغط انما يكون عند شدته التكاثف بين الاجزاء وذلك بالكبر دون الصغر مما لا يلتفت اليه

[قوله لسكونه)] اللام فيه وكذا في لحركة المفتاح متعلقة بالضمير البارز في نشأته باعتبار رجوعه الى التولد

[قوله نوجبين الاول الخ] فيه تعرض لتوليد الاعتماد للحركة وليس فيه بيان توليد الاعتماد للسكون

عمود) يمكن انصافه قائماً على رأسه منفرداً فنصب كذلك (وادم بدعامة ثم اعتمد عليه
 معتمد الى جهة الدعامة لم يتحرك) ذلك العمود الى تلك الجهة (فان الدعامة تنتم عن ذلك
 ثم اذا أزيلت دعامة سقطت الى جهة الدعامة) وان لم يتحرك ذلك المعتمد الى جهتها فعلنا
 أن حركة العمود لم تولد من الحركة بل من الاعتماد واليه أشار بقوله (وما هو) أى سقوطه
 الى تلك الجهة (الا للعليل الذى أحده فيه الاعتماد عليه الثاني حركة اليد متأخرة عن حركة
 الحجر اذا ما لم يتحرك الحجر من مكانه امتنع حركة اليد اليه لامتناع التداخل) بين
 الاجسام (وللتأخر لا يولد للتقدم) وفيه نظر اذ لا تأخر هناك بحسب الزمان بل هما مما
 بحسبه فلا يلزم التداخل وأما بحسب الذات فحركة اليد متقدمة اذ يلحق أن يقال تحركت
 اليد فتحرك الحجر ولا يصح عكسه فجاز أن تكون حركة اليد مولدة لحركة الحجر (وقال
 ابن عياش) من البصر بين (بتولدهما) أى بتولد الحركة والسكون (من الحركة تارة ومن

مذهب أبي هاشم

[قوله الثاني حركة اليد الخ] أى اذا حركنا باليد حجراً من جهة الى أخرى يكون حركة اليد
 الى جهة متأخرة عن حركة الحجر الى تلك الجهة اذ لو تقدمت حركة اليد على حركة الحجر لزم
 تداخل اليد والحجر وهذا الوجه جاز في كل حركة جسم تولد حركة جسم آخر ولا يجرى في حركتين
 لجسم واحد تولد احدهما الاخرى كالحجر المساعد فهذا الدليل أيضاً لا يثبت مدعاه الا اذا ضم اليهما
 أنه اذا لم تولد الحركة الحركية في هاتين الصورتين كان المولد هو الاعتماد اذ لا ثالث واذا ثبت توليد
 الاعتماد في بعض الصور ثبت في كلها اذ لا فارق

وقد يقال انما لم يتعرض له ادعاء لظهوره فان سكوت الحجر للرمي عند ما ينزل الى الارض ليس بواسطة
 الحركة القسرية السابقة وهو ظاهر بل بواسطة الاعتماد على الارض بقى فيه بحث وهو أن المدعي عام
 وهذا الدليل خاص الآن بحمل على أن المراد في مذهب الخصم أى تولد جميع الحركات المتولدة من الحركة
 أو يدعى عدم الفرق بين هذه الصورة ونسائر صور الحركة وفيها نظر اما في التوجيه الاول فلأن مدعاه تولد
 جميع الحركات المتولدة من الاعتماد وقد بقى حينئذ بلا دليل وأما في الثاني فلظهور النع في انعدام الفرق
 (قوله الثاني حركة اليد الخ) في بحث لان حركة الماء في الزلاقات الى فوق بسبب جذب ما فيها قسرية
 متولدة من حركة ما في الانبوبة ولا يجرى فيه الدليل الثاني اثم الا أن يحمل على نفي مذهب الخصم
 وفيه ما فيه

(قوله وفيه نظر) الاولى أن لا يذكر النظر هنسا حذراً عن شوب القوية فانه سينقله عن
 الآمدي بعد أسطر

الاعتقاد أخري لتمسكهما) فان متمسك الجبائي دل على تولدها من الحركة من غير دلالة على انحصار تولدها فيها وتمسك ابنه دل تولد الحركة والسكون من الاعتقاد بلا دلالة على الانحصار فالصواب حينئذ تجوز تولدها من كل واحد من الاعتقاد بالحركة ولما كان القول بالتوليد باطلا كما ستعرفه كان هذا الكلام المبني عليه باطلا أيضاً لكن الآمدى تنزل الى صحة التوليد ثم ناقضهم فقال علي الجبائي كما أن حركة الفتح متعقبية لحركة اليد كذلك هي متعقبية لاعتقاد اليد فليس القول بتولدها عن حركة اليد بأولى من القول بتولدها من اعتقاد اليد فان قال الجبائي قد استقلت الحركة بالتوليد في صورة وهي أن من حرك يده كانت حركته يده صادرة عنه مباشرة بالقدرة غير متولدة من شيء ويتولد من حركته يده حركته ما عليها من الشعر والاعظفار وحينئذ كان اسناد حركة الفتح الى حركة اليد أولى من اسنادها الي اعتقاد اليد فلنألم لا يجوز أن تكون حركة الشعر والاعظفار متولدة من اعتقاد اليد ومدافعتها لما عليها بسبب اتصالها بها فلا يثبت حينئذ استقلال الحركة بالتوليد وقال علي أبي هانم لأن نسلم حركة العمود بدون حركة المتمسك الدافع له فلا نسلم أن حركة

(قوله متمسك الجبائي الخ) وهو للمشاهدة

(قوله ويتولد من حركة يده الخ) لأن التوليد عبارة عن أن يوجب فعل لعادته فعلا آخر وليس هنا حركتان احدهما حركة اليد وثانيهما حركة الشعر والاعظفار بل هي حركة واحدة تنسب الى اليد بالذات والى ما عليها بالتبع كحركة راع السفينة

(قوله لتمسكهما) قيل الظاهر من لفظ التمسك الدليل مع أن الجبائي يدعي البداهة كما يدل عليه قوله مشاهده هذا ثم الظاهر ان المراد بتمسك أبي هانم هو متمسك الاول لأن متمسك الثاني يمتنع مع متمسك الجبائي كما لا يخفى

(قوله فقال علي الجبائي الخ) فان قلت لسدل الجبائي يثبت بتوليد حركة جالس السفينة على لوح أمس منها من حركتها اذ لا اعتقاد للسفينة على الجالس فتعين تولد حركته من حركتها قلت ان ارد ابطال ما ذكره في مثل حركة اليد والمفتاح فان مدعي الجبائي تولد جميع الحركات المتولدة من الحركة بالاقتضال في صورة ابطال لمداع وليس من قبيل المناقشة في المثال المردود عند المحققين ثم الجبائي أن يجعل هذا من صور استقلال الحركة بالتوليد اللهم الا أن يقال المولد هنا أيضاً اعتقاد الجالس على السفينة على أن الشارح لما صرح باعتقاد اليد على ما عليها من الشعر والاعظفار لم يبعد دعوى اعتقاد السفينة على الجالس فيها (قوله ويتولد من حركة يده حركة ما عليها من الشعر والاعظفار) اذ الشعر والاعظفار لا حياة فيها فلا يمتد

اليد لا تكون الا بعد حركة الحجر بل هما معا في الزمان مع كون حركة الحجر مترتبة على حركة اليد كما مر تحقيقه (ومنها أنه قال) الجبائي (في الحجر المري) بالقسر (الى فوق اذا عاد هاروا) أي فازلا (ان حركته المباشرة متولدة من حركته المساعدة) بناء على أصله من أن الحركة انما تولد من الحركة لا من الاعتماد (وقال ابنه بل) هي متولدة (من الاعتماد المباشرة) الذي في الحجر بناء على أصله من أن الحركة انما تولد من الاعتماد لا من الحركة فلذلك قال المصنف (وهذا فرع الخلاف الذي قبله) ثم قال (وعلى الرأيين فيه تحكم) وتوجب بلا مرجح (أما الاول فلأنه اذا قيل كل حركة) من الحركات المتعاقبة في الصعود الثابتة للحجر للفسور (ولدت حركة صاعدة الا) الحركة (الاخيرة فلها تولد) حركة (هابطة فهو تحكم) بحج (بل كان يجب أن يذهب) الحجر للفسور (الى غير النهاية) بأن تولد من كل حركة من حركات المساعدة حركة أخرى صاعدة بلا انقطاع (وأما الثاني فلأن الاعتماد) المباشرة الذي في الحجر (اذا كان يوجب النزول فليوجب أولا) أي في ابتداء الحركة وأيضاً القول بأن كلا من الاعتمادات المجتبة يوجب اعتماداً صاعداً دون الاعتماد الاخير منها ترجيح بلا مرجح (هكذا قيل) في الاعتراض على الرأيين (وفيه نظر لاث الحركة) التبرية (تضعف كلما بعدت عن المبدأ) القاسير بسبب مقاومة الطبيعة لها منضمة الى مقاومة ما في المسافة من الهواء الذي يحتاج التحريك الى خرقه (فليست طبقاً مماثلة) حتي يجب تساويها في الاحكام (فقد انتهى) الحركة الصاعدة

(قوله كما مر تحقيقه) بقوله وفيه نظر ولما كان ما سبق منقلاً لازماً للتداخل وما ذكره الآمدي منقلاً للبعدية لم يلزم التكرار

اليها حكم القدرة حتي تكون متحركة بالقدرة مباشرة

(قوله اذا قيل كل حركة من الحركات المتعاقبة و الصعود) الحركة عند المتكلمين كونان في آئين في مكانين أو السكون الاول في المكان الثاني وعن هذا لاشية في تعدد الحركات المتعاقبة في الصورة المفروضة وان لم يتمدد عند الحكماء لا الحركة بمعنى التوسط ولا بمعنى التقطع كما علم من قواعدهم (قوله منضمة الى مقاومة ما في المسافة الخ) هذا الانضمام أكثر من اللازم وانما يلزم لو امتنع الخلاء في مسافة الحركة الصاعدة ولا امتناع عند المتكلمين ولو سلم امتناع الخلاء فانما يلزم ما ذكر لو كان الهواء راكداً أو متحركاً الى خلاف جهة الحركة فلها السكون مخالفاً للاعتادات المجتبة اذ لو قدر حركته الى جهة العلو موافقاً في اعتداد الاعتادات المجتبة لم يوجد مقاومة ما في المسافة أيضاً

في الضعف (الى ما يوجب) أي الى طبقة توجب الحركة (النشازة) التي هي مندها دون المساعدة التي هي مثلها فان الشيء لا يؤثر في مثله الا اذا كانت قويا في النشازة وقد يؤثر في منده مع ضعفه فاندفع التحكم عن الجبائي (والاعتدال اللازم) الذي في الحجر (مغلوب في الاول) أي في ابتداء الحركة (بالمجتلب) الذي أفاده القاسر (ثم يضمف المجتلب قليلا قليلا) بمقاومة الطبيعة والمخروق في دمه (حتى يصير) المجتلب (مغلوبا) واللازم غالبا (وحينئذ يوجب) الاعتدال اللازم (الزول) والجواب عن توليد الاعتادات ماصر في توليد الحركات فاندفع التحكم عن ابنه أيضا (ومنها أنه قال أكثر المعتزلة ليس بين الحركة المساعدة والمباطة سكون اذ لا يوجب الاعتدال اللازم) فانه يوجب الحركة المباطة (ولا المجتلب) لانه يقتضي الحركة المساعدة فلا يتولد السكون منهما ولا شيء هناك غيرهما حتى يستند اليه السكون فلا سكون أصلا (وقال الجبائي لا استبعد) ان يكون بين المساعدة والمباطة سكون (وربما نصر مذهبه بان الاعتدال الصاعد غالب) في أول الحال (فيصعد) الجسم الى فوق (ثم ينقلب) الاعتدال (النازل فينزل) الجسم الى تحت (ولا بد بينهما من التبادل) فان المغلوب لا يصير غالبا حتى يصل الى حد التبادل والتساوي (وعنده) أي عند التبادل (يكون السكون) اذ لا يتصور حينئذ حركة صاعدة ولا مباطة لان الاعتدالين على حد التساوي فلا غلبة لاحدهما على صاحبه (وهو) أي الاستدلال الذي نصر به مذهبه (لا يوافق مذهبه) لان هذا الاستدلال مبني على ان الحركتين المساعدة والمباطة

[قوله ولا شيء هناك غيرها الخ] أي بما يمكن اسناد السكون اليه فلا يرد انه يجوز ان يكون لطبيعة الجسم اذ الطبيعة من حيث هي لا تقتضي شيئا من الحركة والسكون ولا انه يجوز ان يكون أورا للواجب تعالى لانهم لا يجوزون اسناد آثار الممكنات اليه تعالى ثم انه مبني على ان السكون وجودي والا فيجوز ان يكون علة عدم الحركة على انه عدم ملكة فلا بد له من علة وجودية (قوله غالب) هذا يقتضي وجود الاعتدال المباط وقد سبق ان مذهب الجبائي التضاد بين الاعتادات مطلقا وبهذا الوجه أيضا ينصر خلاف مذهبه (قوله لا توافق مذهبه) لك ان تقول لاجل عدم الموافقة قيل ربما نصر ولم يقل واستند عليه

(قوله ولا شيء هناك غيرها) فان قلت لم لا يستدون السكون الي ارادة المختار قلت مذهبهم النظر الى الاسباب الظاهرة وتعليل بعض المكنتات ببعض منها والكلام هنا عليه لان مدعاهم نفى وجوب السكون ولا وجه لوجوب السكون هنا الا من الاسباب الظاهرة

متولدتان من الاعتمادين المجتلب واللازم وان السكون بين الحركتين متولد من مجموع الاعتمادين بسبب تساويهما وقد مر ان الجبائي لا يجوز تولد الحركة والسكون من الاعتماد وهذا معنى قوله (اذ بحث تولد الاعتماد لهما) أي للحركة والسكون (خلاف أصله) فلا يمكن له الاستدلال به (بل حقه ان يقول) موافقا لأصله (الحركة الاخيرة) من الحركات الثابتة للحجر المقصور مثلا (توجب له) (سكونا) أولا (ثم حركة) نازلة (فان المتولد قد يتأخر عن المولد بازمان عندهم) كالقتل المتولد عن الرمي فلا محذور في تأخر الحركة النازلة بتوسط السكون عن الحركة الصاعدة المولدة اياها (وبالجملة فالمسئلة فرع الاختلاف المتقدم) فمن جوز أن تكون الحركة الصاعدة مولدة للباطلة لم يستبعد تولدها للسكون أيضاً فان الاول أبعد من الثاني ومن لم يجوز ذلك لم يرتكب هذا المستبعد وأما قضية التعادل فقد يقال جاز أن يكون الاعتماد المجتلب غالباً في آن ومثلوباً في آن عقبه بلا فاصل فلا يلزم سكون أصلها (المقصد الرابع) الصلابة كيفية بها ممانعة التماز (أي كيفية للجسم يكون بها ممانعة للتماز فلا يقبل تأثيره ولا ينفذ تحت) (واللين عدم الصلابة عما من شأنه ذلك) وإنما اعتبر هذا القيد (احترازاً عن الفلك) فانه لا يوصف عندهم بكونه من شأنه الصلابة لانه وان كان مما لا ينفذ ولا يتأثر من التماز لكن بذاته لا بكيفية فأنه به كالجسم الفنصري (فهو عدم ماسكة لها وقيل بل) اللين (كيفية بها يطبع الجسم للتماز فهو) على هذا التفسير (مضد لها) لسكونها وجودية أيضاً قال الامام الرازي ان الصلابة واللين ليسا من الكيفيات الملموسة

(عبد الحكيم).

(قوله فن يجوز الخ) الاظهر ان يقال فن قال المولد للحركة والسكون هو الاعتماد لم يجوز السكون بين الصاعدة والمائلة اذ لا اعتماد فلا سكوت ومن قال المولد لهما الحركة جـوز ان تكون الحركة الصاعدة مولدة للسكون الا ان الشارح قدس سره راعى القرب

(قوله أبعد من الثاني) أي لسكونها متضادين بخلاف الحركة الصاعدة مع السكون اذ لا تضاد الا بين الانواع الاخيرة من جنس واحد

(قوله ومن لم يجوز ذلك الخ) فيه ان عدم التجاوز يستلزم عدم الارتكاب لا ارتكاب عدم

(قوله وأما قضية التماز الخ) أي لا نسلم ان المتلوب لا يكون غالباً الا بعد التعادل

(قوله كيفية بها الخ) كونها مغيرة للثابتة بناء على ان الثابتة انما تحقق حال التماز والصلابة ثابتة في الجسم الصلب قبلها وليست لذاته لسكونه من شأنه قبول التماز فتكون الكيفية زائدة

(قوله قال الامام الرازي الخ) المشهور ان الكيفيات الملموسة الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة

وذلك ان الجسم اللين هو الذي ينغمز فنهالك أمور ثلاثة الاول الحركة الحاصلة في سطحه
 الثاني شكل التغير المقارن لحدوث تلك الحركة الثالث كونه مستند القبول ذنبك الاسمين
 وليس الاولان باين لانهما محسوسان بالبصر واللين ليس كذلك فتبين الثالث وهو من
 الكيفيات الاستعدادية وكذلك الجسم الصلب فيه أمور الاول عدم الانفعال وهو على
 الثاني الشكل الباقي على حاله وهو من الكيفيات المختصة بالكيفيات الثالث المقاومة المحسوسة
 باللمس وليست أيضاً صلابة لان الهواء الذي في الزق المنفوخ فيه له مقاومة ولا صلابة
 وكذلك الرياح القوية فيها مقاومة ولا صلابة فيها الرابع الاستعداد الشديد نحو الانفعال
 فهذا هو الصلابة فيكون من الكيفيات الاستعدادية المقصد الخامس الملاسة عند
 للتكامين استواء وضع الاجزاء في ظاهر الجسم (والخشونة عديمه) بان يكون بعض
 الاجزاء نائبا لبعضها غائرا فها على هذا القول من باب الوضع دون الكيف (وعند الحكماء)
 هما (كيفيتان ملموستان قائمتان بالجسم) قائمتان للاستواء والاستواء المذكورين (وقيل)
 قائمتان (بسطح الجسم) فان قيام العرض بالعرض جائز عندهم من النوع الثاني من
 الكيفيات المحسوسة (المبصرات) قال في المباحث للشرقية اللائق ان تردف المدوسات
 بذكر الكيفيات المذوقة الا ان الكلام فيها مختصر فاختاره وأردفنا المدوسات بالكيفيات
 للبصرة (وهي الالوان والاصواء) فانها مبصرتان بالذات (وأما عداها من الاشكال

والطاقة والكشافة والازوجة والحاشية والجفاف والبلية والثقل والخفة والخشونة والملاسة والصلابة
 واللين والتعقيق ان الاربعة الاخيرة ليست منها

(قوله اللائق ان تردف الخ) سيجي وجهه في بحث المذوقات ثم الاختصار ليصير وجهها لتأخير
 المذوقات لا لاراداف المبصرات الا ان يضم شيء آخر معه مثل ان يقال المشهورات أقل بحثاً من المذوقات
 لهذا أخرت عن السكل والمبصرات أمور قارة والبحث عن القارة أهم لهذا قدم المبصرات على المدوسات

(قوله فهناك أمور ثلاثة) بل أربعة رابعها عدم المقاومة الا ان يكتب عنه بذكر الاسر الثالث كما امكن
 به عن ذكر عدم الاستعداد الشديد نحو الانفعال

(قوله واللين ليس كذلك) أي ليس بمبصر وفي هذا التقرير إشارة الى دفع اعتراض الأبيري بنحو
 كون أمر واحد ملموساً ومبصراً ووجه الدفع أن الدليل على انتفاء كون الأولين ليناً عدم كون اللين
 محسوساً بالبصر قطعاً لان انتفاء المدوسية لهما بدليل كونهما مبصرين حتى يرد ما ذكر
 (قوله بذكر الكيفيات المذوقة) يأتي وجهه في أول المذوقات

والمنز والكبر والقرب والبعد) والحركة والسكون والتفوق والاتصال والاستقامة والانحناء الى غير ذلك (فقد الحكماء انما تبصر بواسطةهما) واختلفوا في الاطراف اعنى النقطة والخط والسطح فقبيل هي أيضاً بمصرة بالذات وقيل بواسطة فان قلت البصر بالذات هو الضوء وحده لعدم توقف رؤيته على رؤية شئ آخر بخلاف اللون فانه انما يرى بواسطة الضوء فيكون مرئياً ثانياً وبالمرض لا أولاً وبالذات قلت معنى المرئي بالذات وبالمرض ان يكون هناك رؤية واحدة متلفة بشئ ثم تلك الرؤية بعينها تتعلق بشئ آخر فيكون الشئ الآخر مرئياً ثانياً وبالمرض والاول مرئياً بالذات وأولاً على قياس قيام الحركة بالسفينة وزاكيها ونحن اذا رأينا لونا مضيئاً فهناك رؤيتان احدهما متلفة بالضوء أولاً وبالذات والاخرى متلفة باللون كذلك كانت وان هذه الاخرى مشروطة بالرؤية الاولى ولهذا انكشف كل

(قوله تتعلق بشئ آخر) وليس المراد ما هو الظاهر السابق الى الذهن وهو ان يكون رؤية واحدة معينة وحركة واحدة معينة متلفة بشئين فانه باطل بالضرورة بل الرؤية والحركة متعلقة بشئ واحد والشئ الآخر متعلق بالشئ الاول بحيث يتصف بسببه بما هو أثر الرؤية والحركة فالمراد بتلفهائى آخر ان يتصف بواسطة الاول بما هو أثر الرؤية والحركة فاندفع ما يورد من ان تتعلق الرؤية بالمعينة بشئين محال وان حصل على ان الشئ الثاني متعلق بما يتعلق به الرؤية يلزم ان يكون جميع الاحوال والاعراض مرئية بالتتابع اذا كانت أحوالاً للمرئى بالذات .

[قوله ولهذا انكشف الخ] دليله اني على تتعلق الرؤية بكل منها بالذات وتحقق الفرق بين المحسوس بالذات والمحسوس بالمرض على ما يفهم من الشفاء ان ادراك الحواس انما هو بافعال الحواس بصورة المحسوس بل المدرك حقيقة هي تلك الصورة فاذا كانت الصورة حادثة في الحاسة بنفسها لا يتبع صورة أخرى كانت محسوسة بالذات وان كانت حادثة يتبع صورة أخرى كانت محسوسة بالمرض

(قوله والاستقامة والانحناء) فان قلت ذكر الامام في الملخص أن الاستقامة والانحناء والتعديب والتعثر من الشكل فالاولى حيلتان لا يذكرا بعد ذكر الشكل قلت الاستقامة والانحناء يمرضان للخط قطعاً ولا يمرضون لاختلاف شكل لامتزاج احاطة طرفه به وهي معتبرة في الشكل فالحق انها من الكيفيات المختصة بالمتبادر

(قوله الى غير ذلك) أراد بغير ذلك الشيف والكثافة مثلاً وأما ما يمرضهم من أضرارنا مثل الرطوبة واليبوسة والالاسة والخشونة فبنى على انه يبصر ملزوماتها كالسيلان والتهامك الراجعين الى الحركة والسكون وكاشواء الاجزاء في الوضع واختلفا فيه

(قوله انما تبصر بواسطةهما) مبني على عدم الاعتداد بقول من قال من الحكماء ان الاطراف مبيصرة بالذات

واحد منهما عند الحس انكشافا تاما بخلاف الشكل والحجم واخوانهما فانه لا يتعلق بشئ
منهما رؤية ابتداء بل الرؤية المتعلقة بلون الجسم ابتداء تتلاقى هي بعينها نائبا بعمده وشكله
وغيرهما فهي سرية بتلك الرؤية لا برؤية أخرى ولهذا لم ينكشف عند الحس انكشاف
الضوء واللون ومن زعم أن الاطراف سرية بالذات جعلها مرئية برؤية أخرى منارة لرؤية
اللون (واعلم أنه لا يمكن تعريفهما) أي تعريف الضوء واللون (لظهورهما) فان الاحساس
بجزئيهما قد اطلعتنا على ماهيتهما لا يفي به ما يمكننا من تعريفهما على تقدير صحتها كما مر
في مباحث الجراحة (وما يقال) في تعريفهما (من أن الضوء كال أول للشفاف من حيث
هو شفاف) وانما اعتبر قيد الحيثية لان الضوء ليس كالأول للشفاف في جسيته ولا في شئ
آخر بل في شفافيته والمراد بكونه كالأول انه كال ذاتي لا عرضي (أو كيفية لا يتوقف
ابصارها على ابصار شئ آخر ومن أن اللون بعكسه) أي كيفية يتوقف ابصارها على
ابصار شئ آخر هو الضوء فان اللون ما لم يصر مستتيلا لا يكون مرثيا (تعريف بالاخي)

[قوله لا يفي به ما يمكننا] لان الحاصل في الذهن بعد حذف شخصات الجزئيات نفس ماهيتها
فهو تصور بالسكنة الاجمالي وما يمكننا من تعريفهما انما هو الرسم لعدم الاطلاع على ذاتيات الماهية
الطبيعية وهو يفيد العلم بالوجه وقد مر تفصيله

[قوله كال أول للشفاف] من حيث هو شفاف [وتحقيقه ان من الاجسام ما شأنه ان لا يحجب تأثير
المضي فيها وراء كالماء وهو الشفاف وما من شأنه الحجب فنه ما شأنه ان يرى من غير احتياج الى
حضور شئ آخر بعد وجود المتوسط للشفاف وهو المضي كالشمس ومنه ما يحتاج اليه وهو الملون فانه
يحتاج في ظهوره ورؤيته الى الضوء والشفاف انما يصير شفافا بالفعل لوجود الضوء فالضوء ما يتم به شفافيته
ويصير به شفافا بالفعل بلا توسط أمر آخر فيكون كالأول ذاتيا له بخلاف اللون فانه كال الملون من حيث
ملوئته ليس بكال ذاتي له بل بواسطة الضوء ولذا فسر في الشفاء بكيفية يكمل بالضوء من شأنها ان
يصير الجسم مائلا لفعل المضي فيها بتوسط ذلك الجسم بينه وبين المضي

[قوله والمراد بكونه كالأول الخ] أي ليس الأول هنا بالتقياس الى السكال الثاني كما في تعريف
النفس والحركة بل ان لا يكون كالأول بواسطة أمر آخر ومن هذا ظهر ان تبديله لفظ بذاتها على ما في
الشفاء والمباحث من انه كيفية هو كال بذاتها للشفاف بقوله أول تبديل مغل
[قوله يتوقف ابصارها] أي بذاتها فلا يرد الكيفيات المبصرة بتبع اللون

(قوله أي كيفية يتوقف ابصارها) أي ابصارها بالذات وبه يخرج الشكل فانه كيفية يتوقف ابصارها
على ابصار الضوء واللون لكنه لا يصير بالذات

كما لا يخفى ولعل المراد بما ذكره هو التنبيه على خواصهما وأحكامهما ليزداد امتيازهما. وليا
كانت رؤية اللون مشروطة برؤية الضوء أو رد كلا منهما في قسم فقال (ولنجعل مباحتهما
قسمين)

قسم الأول

في الألوان) لدمها على الاضواء مع كونها مشروطة بها اما في رؤيتها أو وجودها على ماسياتي
لانها أكثر وجوداً في الاجسام التي عندنا (وفيه) أي في القسم الاول (مقاصد) ثلاثة
الاول قال بعض من القدماء (لا وجود للون) أصلاً بل كلها متخيلة (وانما يتخيل البياض
من مخالطة الهواء المضي للأجزاء الشفافة المتصرفة جداً كما في زيد الماء) فانه أبيض ولا سبب
لبياضه سوى ما ذكر (و) كما (في الثلج) فانه أجزاء جديّة صنادير شفافة خالطها الهواء ونفذ
فيها الضوء فينخيل ان هناك بياضاً (و) كما (في البلور والزجاج المسحوقين) سبحانه فانه
يرى فيها بياض مع أن أجزاءها المتصرفة لم يفعل بهضها عن بعض عند الاجتماع حتي

(قوله ولما كانت الخ) الاظهر ولما كان كل واحد منهما مرئياً بالذات اذ لا دخل في جعل مباحتهما
قسمين للاشتراط المذكور

(قوله أو رد كلا منهما الخ) أي تنبهاً على تفارهما باعتبار الشرطية والشرطية
[قوله مع كونها مشروطة بها] والشرط مقدم على الشرط بالطبع
(قوله لانها أكثر الخ) فان ماسوى الهواء كلها ملونة والضوء منها ليست الا النار وكون اللون
مشروطاً في وجوده أو ظهوره بالضوء لا ينافي عمومهما كما لا يخفى

(قوله لم يفعل بعضها عن بعض) لعدم الرطوبة الموجبة لتلاق سطوح الاجزاء المتصرفة الموجب
للتفاعل بخلاف الثلج

(قوله لانها أكثر وجوداً في الاجسام التي عندنا) هذا على تقدير أن لا يشترط اللون بالضوء في
وجوده اذ لو اشترط به في ذلك لم يتحقق لون بلا ضوء فلا يثبت أكثرية اللون من الضوء في الاجسام التي
عندنا حتى يعمل سبباً لتفديء في قوله لوجودها تأمل هذا وسيجيء أن الضوء مشروط باللون في الوجود
عند بعضهم فوجه التفديء حيث لا ظاهر

(قوله لم يفعل بعضها عن بعض) في حواشي التجريد ان قلنا اشتراط وجود اللون بمحصل المزاج
فلا نلزم عدم حصول المزاج فيها ذكر من الامثلة لجواز أن يحدث بأدنى امتزاج مزاج ضعيف يترتب
عليه بياض قوي

يحدث فيهما اللون (و) كما (في موضع الشق من الزجاج) وفي بعض النسخ من الشفاف (الثنخين) فانه يرى ذلك الموضع ابيض مع كونه ابلع من حدوث البياض فيه وقد مر هذه الامثلة في صدر الكتاب قالوا (والسواد يتخيل بعقد ذلك) وهو عدم غور الهواء والضوء في عمق الجسم (ومنهم من قال الماء يوجب السواد) أي يوجب تخيله (لما يخرج الهواء) يعني ان الماء اذا وصل الى الجسم ونفذ في أعماقه أخرج منها الهواء وليس اشتغافه كاشتغاف الهواء حتى ينفذ الضوء الى السطوح فتبقى السطوح مظلة فيتخيل ان هناك سواداً وأيضاً (فان الثياب اذا ابلت مالت الى السواد) فدل ذلك على ان الماء يوجب تخيل السواد (وقيل السواد لون حقيقي فانه لا يفسخ) عن الجسم البتة فدل ذلك على أنه حقيقي (بخلاف البياض) فان البياض

(قوله مع كونه ابلع) لعدم وجود الاجزاء المتصغرة

(قوله وهو عدم الخ) لا يخفى ان في البياض المتخيل كان المرئى هو الضوء المنعكس من الاجزاء المتصغرة الشفافية المرئية موجود وكونه بياضاً متخيلاً وأما في صورة السواد فليس للوجود الا ذات الجسم وعدم غور الضوء أمر عديم فلا يتعلق الرؤية بالسواد أصلاً الا ان يقال ان رؤية السواد كروية الظلمة متخيل والمنعقد هنا عدم الرؤية واليه يشير قول الشارح قدس سره فتبقى السطوح مظلمة الخ ولا يخفى انه منسطة

(قوله وأيضاً فان الخ) أشار بتقدير الواو ولفتة أيضاً الى ان الفاء في قوله فان طائفة على قوله لما يخرج اما بمعنى الواو أو لجسرد التعقيب في الذكر وليست تعليلية كما يتبادر الى الوهم لانه ليس مسألة لاخراج الماء والهواء فانه يديه وان كان الراو من المقتضى زيادة الشارح قدس سره انتقل أيضاً والفاء لزيادة الكشف والابصار

(قوله فان البياض قابل الخ) ليس المراد بالقبول الاستعداد لانه ليس باستعداد البياض لحصوله بالفعل ولا الامكان الثاني لانه لا يصح الكبري اذ ما يمكن للشيء لا يجب خلو عنه بل انروض والاتصاف والمعنى ان البياض يعرض له الالوان كلها من البياض وغيره على التعاقب والتبادل وكل ما يفرض له الالوان كلها يجب ان يكون خالياً عنها على التعاقب لئلا يجتمع اللونان فاذا عرض له ما سوى البياض يجب

(قوله وأيضاً فان الثياب الخ) أشار بإيراد لفظ أيضاً مع انعدامه في عبارة المنصف الى أن الاولى أن يجعل هذا دليلاً مستقلاً على المدعى لامن صحة الاول كما يشعر به عبارته فان هذا دليل اني كما أن الاول دليل على كل منهما يفيد المدعى

(قوله فان البياض قابل للالوان كلها) قد يجيب بتمعه فان البياض انما يقبل من الالوان ما سوى البياض الذي فيه فلا يلزم الاعراء عنها وان أراد بالقبول معنى الامكان بحيث يجتمع العمل منعتا الكبري وهو ظاهر

قابل للألوان كلها والقابل لما يكون خاليا عنها واعترض عليه بأن عدم الانسلاخ لا يدل على كونه حقيقيا اذ يجوز أن يكون سبب تخيله لازما لبعض الاجسام على أن سواد الشباب ينسلخ بالشيب وأهل الاكسير يبيضون النحاس برصاص مكاس وزرنيخ مصمد وبأن الانسلاخ البياض لا يدل على أنه تخيلي لجواز أن يكون حقيقيا مفارقا والقابل للشيء لا يجب أن يكون عاريا عنه والا امتنع انصافه به فلا يكون قابلا له (وقال ابن سينا في موضع من الشفاء) أي في فصل توابع المزاج من المقالة الثانية من الفن الرابع من الطيبيات (لا أعلم حدوث البياض بطريق آخر) سوى الطريق التخيلي فلا يثبت عنده حينئذ كون البياض لونا حقيقيا في شيء من الصور (و) قال (في موضع آخر) أي في المقالة الثالثة من علم النفس من كتاب الشفاء (قد يحدث البياض بطريق آخر سوى طريق التخيل (لوجوه) خمسة (الاول ان بياض البيض) مع كونه شفافا (يصير أبيض بعد سلقه) واغلاؤه بالنار (ولم تحدث النار) بالطبخ (فيه هوائية) وتخلط حتى تخيل فيه البياض (لانه بعد الطبخ أثقل) مما كان قبله وما ذلك الا خروج

خلوه عن البياض فقد انسلخ البياض بخلاف الاسود فانه لا يعرض له سوى السواد حتى يجب خلوه عنه فان قبل انسلخ البياض معلوم بالضرورة فالحاجة الى الاستدلال عليه قلت المعلوم بالضرورة انبعاث الابيض بالألوان وهو لا يستلزم انسلخ البياض عنه لجواز أن يكون باستناره (قوله والقابل للشيء الخ) حاصل هذا البحث منع كون البياض تخيليا بمنع كبري دليله فاللافتي لترتيب البحث تقديمه على قوله وبأن انسلخ الخ لانه تسليم للانسلخ ثم ان هذا البحث متدفع بما قررناه لان المالم لم يقل بان القابل لسلك شيء يجب ان يكون عاريا عنه بل القابل للألوان يجب خلوه عن التعاقب (قوله والا امتنع الخ) لان القابل بمعنى المصروض اذا وجب خلوه عن المعارض حال القبول والانصاف امتنع انصافه به فلا يراد ما توهم أن المراد أن القابل مادام قابلا يجب خلوه فلا يتنا في انصاف ذاته به فانه مبنى على ان يراد بالقابل المستعد

(قوله لا أعلم حدوث البياض) فيكون حدوثه حدوثا تخيليا فلا يرد ان الحدوث الحدوث يقتضي وجوده في الخارج فيكون لونا حقيقيا
(قوله قد يحدث البياض بطريق آخر الخ) فيكون حدوثه حدوثا حقيقيا
(قوله كونه شفافا) أي غير ملون

(قوله والا امتنع انصافه به) فيه نظر لان القضية مشروطة فلا يلزم الامتناع الانصاف مادام قابلا وهو حق (قوله سوى طريق التخيل) يعني أن الذي يري من البياض ليس شيئا غير الضوء فالحكم بأنه غير الضوء تخيل لانه ليس ههنا شيء ونحن نخيل شيئا ونسببه بياضا

الموالية منه وأيضاً لو دخلت فيه هوائية ويضته لكان ذلك خثورة لان مقدار (الثاني الدواء
 المسمى بلبن المذراء) ويتخذ أهل الحيلة (وهو خل طيخ فيه الرد ارسنج حتى انحل فيه ثم
 يصفي الخن) حتى يبق شفاها في الغاية (ثم يخلط) هذا الخن المصفي (بماء طيخ فيه القلى) أولاً
 ثم طيخ فيه الرد ارسنج ثانياً وصفي غاية التصفية حتى يصير الماء كانه الدسمه فانه يستقد ذلك
 المخلوط (فيبيض) غاية الايضاض كالابن الرائب (ثم يحف) بعد الايضاض (فليس)
 ايضاضه (لان شفاها تفرق ودخل فيه الهواء) والآن يحف بعد الايضاض لكنه لا يحف الا بعده
 فدل ذلك على كثرة الارضية حينئذ وفي المباحث الشرقية انه اذا خلط هذا الماء الآن يستقد
 فيه اللعل الشفاف من المرتك وبيض وليس ذلك لان شفاها تفرق ويدخل الهواء فيه لان
 ذلك كان متحلاً ومتفرقاً في الخن ولا لان تلك الاجزاء تقاربت حتى انكمش ضوء بعضها
 الى بعض فان حدة ماء القلى أولى بالتفريق بل ذلك على سبيل الاستحالة فليس كل ياض
 على الوجه الذي قالوه ولتأمل أن يقول على هذين الوجهين جاز أن يكون لتخيل البياض
 سبب آخر لانهم اذ للمفروض أنه لا اعتماد على الحس والالوجب الحكم بكون الثلج ابيض

(قوله خثورة) الخثورة سطرشدن مايع واللماضي خثر وخثر بضم العين
 (قوله الرد ارسنج) وقد يسقط الراء الثانية . عرب مهوار سنك والقلى بالكسر كالى شئء يتخذ
 من حريق الجبس والمرتك كعقد الرد ارسنج
 (قوله كالابن الرائب) قال أبو عبيدة اذا خثر الابن فهو الرائب
 (قوله وفي المباحث الشرقية الخ) اشارة الى تقرير الوجه الثاني بطريق آخر
 (قوله جاز ان يكون الخ) يعنى ان اللازم من الوجهين ان لا يكون البياض في الصورتين . متخيلاً
 بذلك الوجه لا ان لا يكون متخيلاً أصلاً والمطلوب هذا لثبت كونه لوناً حقيقياً

(قوله خثورة) الخثورة تقيض الرقة
 (قوله فيه القلى) القلى الذى يتخذ من الاثنان
 (قوله كالابن الرائب) قال أبو عبيدة اذا خثر الابن فهو الرائب
 (قوله لان ذلك كان متحلاً) قيل عايه يجوز أن يكون التفرق في الحل قبل الخلط مالمعاً من دخول
 الهواء لميانه وعدم خثوره وغلظه وفيه تأمل
 (قوله ولتأمل أن يقول الخ) هذا مأخوذ من كلام الامام الرازى في المائض وقد يجاب عنه بان عدم
 الاعتماد على الحس ليس الا قبالاً يرق له سبب التخيل اما لجرد تجوز السبب فلا ولا فلا علم لان من فقد
 حساً فقد فقد علماً وهو منه مسقطه

حقيقة (الثالث الاتجاه من البياض الى السواد يكون بطرق شتى فمن النبرة فالمودية) أى يتوجه الجسم من البياض الى النبرة ثم منها الى المودية ثم كذلك حتى يسود وهذا هو الطريق الساذج كانه يأخذ من أول الامر في سواد ضعيف ثم لا يزال يشتد فيه السواد قليلا قليلا حتى يعمض (ومن الحرة فالقنمة) أى يأخذ من البياض الى الحرة ثم الى القنمة ثم الى الداود (ومن الخضرة فالنيلة) أى يأخذ من البياض الى الخضرة ثم الى النيلة ثم الى السواد قال ابن سينا وهذه الطرق لا يجوز اختلاف ما يتركب عنه الا لوان المتوسطة فان لم يكن الابيض وسواد وكان أصل البياض وهو الضوء الذى قد استحال ببعض الوجوه لم يمكن فى الاخذ من البياض الى السواد الا طريق واحد لا يقع فيه الاختلاف الا بالشد والضعف على حسب اختلاط السواد بالبياض ولا يتصور هناك طرق مختلفة فان ثبوتهما يتوقف على شوب من غيرهما ولا بد أن يكون ذلك الشوب من مرقي وليس فى الاشياء ما يظن أنه مرقي وليس سواداً ولا بياضاً ولا مركباً منهما الا الضوء فاذا جعل الضوء شيئاً غيرهما امكن ان تتركب الالوان وتعدد الطرق فانه اذا اختلط السواد والبياض وحدهما كانت الطريقة طريقة الاغبرار لا غير وان خالط السواد ضوء فكان مثل الغمامة التى تشرق عليها الشمس ومثل الدخان الاسود الذى تحاطه النار كان حمرة ان كان السواد غالباً على الضوء أو صفرة ان كان السواد متولواً وكان هناك غلبة بياض مشرق ثم ان خالطت الصفرة سوادا ليس فى أجزائه اشراق حدثت الخضرة الى آخر ما سياتى

(قوله ولا بد ان يكون ذلك الثبوت الخ) بناء على أن المختلط من المرقي وغيره لا يكون مرقياً فيه بحث اذ يجوز ان يكون لاجل اختلاط الشفاف بالنظم على ما سيجي .
(قوله امكن ان تتركب الالوان) أى الصناعية وتعدد الطرق الصناعية فلا يرد انه انما يتم على تقدير كون حدوث البياض بطريق التخييل

(قوله ولا مركباً منهما الا الضوء) هذا مبني على المذهب المختار عندهم من أن أصل الالوان هو السواد والبياض والباقي تركب منهما
(قوله امكن أن تتركب الالوان الخ) وقد تتركب الالوان وتعدد الطرق فوجب أن يجعل الضوء غير السواد والبياض واذا جعل غيرهما ثبت حدوث البياض بطريق غير الطريق التخييل
(قوله ليس فى أجزائه اشراق) هذا مخالف لما سيذكره من أن فى الخضرة مخالطة السواد المتشرق للصفرة اللهم الا أن يجعل على اختلاف المذهب ويجعل الاول على سبب اشراق الاجزاء والثاني على

تفصيله فتوله (ولولا اختلاف ما تتركب) هذه الألوان المتوسطة (عنها لا تحمد الطريق)
 اشارة الى ما نقلناه عنه (الرابع الضوء لا ينتقل السواد تجرية) أى اذا انعكس
 الضوء من جسم صقيل أسود الى جسم آخر لم يصير للانعكاس اليه أسود (فلو لم يكن الا
 سواد وبياض) على الوجه الذى ذكر (وجب أن يصير للانعكاس اليه آخر وأخضر) لأن
 هذه الألوان حينئذ انما هي لاختلاط الشفاف بالمظلم والانعكاس انما يكون من الاجزاء
 الشفافة دون السواد فوجب أن لا ينعكس الا البياض الذى هو الضوء وهو باطل قطعاً قال
 الامام الرازى وفي هذين الوجهين أيضاً نظر لجواز أن يوجد هناك أمور مختلفة لأجلها

(قوله انما هي لأجل اختلاط الشفاف) أى الجسم الشفاف بالمظلم فانه اذا كان الجسم شفافاً محضاً
 فقد الهواء المستغنى فيه فتعجيل البياض واذا كان مظلماً كان سواداً واذا اختلطاً تخطت الألوان المختلفة
 على حسب مراتب الاختلاط

(قوله فوجب ان لا ينعكس الخ) اذ لا انعكاس الا عن الموجود ولا موجود الا السواد ولا انعكاس
 منه أو الضوء الذى يحيل انه بياض فاندلع ما قيل انه يجوز ان يكون للتركيب والانفهام مدخل في
 خصوص الانعكاس ولا يجب ان لا ينعكس الا البياض لم يمكن منع الانعكاس حقيقة وانما هو تحييل وهذا
 ما ذكره الامام

(قوله ان يوجد هناك) أى في صورة الانحداد بطريق آخر غير الاغراب وصورة الانعكاس أمور مختلفة

أثبت اشراق المجموع من حيث هو مجموع فان انتفاء الاشراق في كل واحد من الاجزاء لا يستلزم انتفاءه
 عن المجموع ولا يخفى بعده واعلم انه لم يصح في شيء من الطرق الثلاثة السابقة بتوسط الصفة فلعل
 التعرض لها ههنا باعتبار أن الحظرة المذكورة في الطريق الثالث متولدة عنها ومن ههنا يعلم أن الظاهر
 أن يقال في الطريق الثالث ومن الصفرة بالحظرة فالنيلة الا انه اكتفى بما ذكره من تولد الحظرة من الصفرة
 (قوله الضوء لا ينتقل السواد تجرية) قال الامام في الملخص الارجوانية والديرونية والحظرة الناصعة
 والحرة الصافية ألوان مشرفة قريبة من طباع الضوء ولذلك ينعكس الى غيرها كالاشواء والعمرة والكعبة
 والمعدية والسواد وأمثالها مظلمة ولذلك لا تنعكس الى غيرها

(قوله وجب أن لا يصير للانعكاس اليه أحمر وأخضر) واذا سار أحمر وأخضر وجب أن يكون هناك
 شيء مرئي غير السواد والبياض على الوجه الذى ذكر أعني على طريق التخييل وليس غير الضوء كما
 عرفت فوجب أن يكون الضوء غيرهما فثبت بياض ليس أصله شواهاً

(قوله فوجب أن لا ينعكس الا البياض) قيل لم يجوز أن يكون للتركيب والانفهام مدخل في
 خصوص الانعكاس فلا يجب أن لا ينعكس الا البياض

بحسب الكيفيات المختلفة وان لم يكن لها وجود في الحقيقة كما جاز ذلك في اللون الواحد
(الخامس أن الطبخ بفعل في الجص والثورة) من البياض (ما لا يفعله السحق والتصويل)
أى اللق فليس بياضهما بسبب أن الطبخ أفادهما تخلخلا وتفرق أجزاء فداخلهما الهواء
المضى والا كان السحق والتصويل يفعلان فيهما مثل ما يفعل الطبخ بل بياضهما بسبب أن
الطبخ أفادهما مزاجا يوجب ذلك الايضاض قال ابن سينا فقد بان بهذه الوجوه أن البياض
بالحقيقة في الأشياء ليس بضوء، ثم لسنا نمنع أن يكون للضوء المضى تأثير في التبييض قال
المصنف (واذ قد تقرر ذلك فإنه قد اعترف) أى ابن سينا (بأن لا بياض فيما ذكره من
الأمثلة) وهى زبد الماء وإخوانه (ويلزم السفسطة) وارتفاع الأمان عن الحس بالسكينة
وهنا بحث وهو أنه قد صرح فيما نقلناه من كلامه بأن المحسوس فى هذه الأمثلة أمر
موجود هو الضوء المتماكس وجعله بياضا حادثا بطريق مخصوص وقال وأما أنه هل يكون
بياض غير هذا فما لم أعلم بعد امتناعه ووجوده وسيأتى لى كلام فى هذا المعنى أشد استقصاء
وأشار به الى الوجوه الخمسة الدالة على أن البياض قد يحدث بطريق آخر فيظهر أن البياض

(قوله وان لم يكن لها وجود الخ) بل الموجود إنما هو السواد أو الضوء الذى يخيّل انه بياض
فيكون وجود تلك الكيفيات وانكاسها متخيلا

(قوله ان الطبخ أفادهما تخلخلا الخ) وما قبله انه لم لا يجوز ان يكون لتفاوت التخاليل فان
الطبخ يكثر الحجم دون السحق فناف لما قاله فى بياض الزجاج المسحق
(قوله أفادهما مزاجا الخ) فيكون حدوث البياض بطريق الاستحالة
(قوله وارتفاع الأمان الخ) لانه حكم بوجود البياض فى الأمثلة المذكورة ولا بياض فى الحقيقة
فيكون منهما ولا شهادة لهم

(قوله وهو انه قد صرح فيما نقلناه الخ) من قوله وكان أصل البياض هو الضوء الذى استحال
بعض الوجوه ومن قوله ان البياض بالحقيقة فى الأشياء ليس بضوء فإنه كالتضريح بان البياض فى الأمثلة
المذكورة ضوء مستحيل وقيل المراد أنه صرح فيما نقلناه وان لم يكن ذلك المصرح مذكورا هنا ولا يخفى بعده
(قوله وجعله بياضا حادثا) حيث قال لا أعلم حدوث البياض بطريق آخر وقال أيضاً فى بحث
المزاج ان كثيرا من الاعراض يمرضه أيضاً بسبب مخالطة غير مزاجية وذكر الأمثلة المذكورة

(قوله والا كان السحق الخ) قبله لم لا يجوز أن يكون ذلك لتفاوت التخاليل والحق هذا فان الطبخ
يكثر الحجم بخلاف السحق

(قوله وهو انه قد صرح الخ) وان لم يذكر المصرح به هنا

لون متغير للضوء المسمى في تلك الامثلة بياضا وليس في هذا سفطة وارتفاع امان لكن
 الامام الرازي كما هو دأبه يتصرف فيما ينقله عنه ليتسع له مجال الاعتراض عليه ويقلده في
 ذلك من يتبعه فلذلك قال صاحب الكتاب (والحق منه) أي منع أن لا بياض فيما ذكره
 من الامثلة (والقول بان ذلك) أي اختلاط الهواء المضيء بالاجزاء الشفافة (أحد أسباب
 حدوث البياض) وان لم يكن هناك مزاج يتبعه حدوث اللون (وليس ذلك) الذي قلنا به (أبعد
 مما يقوله الحكماء في كون الضوء شرطاً لحدوث الألوان كلها) اذ يلزم منه انتفاء الألوان
 في الظلمة وحدوثها عند وقوع الضوء على محالها فاذا أخرج المصباح مثلاً عن البيت المظلم
 انقضى اللون الاشياء التي فيها واذا أعيد صارت ملونة بامثالها لاستعالة إعادة المدوم عندهم
 ولا شك ان هذا أبعد من حدوث البياض في الاجزاء الشفافة بمخالطة الهواء من غير مزاج
 (ومن اعترف بوجودهما) أعني وجود السواد والبياض (قال) أي بعضهم (هما الاصل
 والبقوى) من الألوان (تعمل بالتركيب) منهما على انحاء شتى فلهما اذا خلطا وحدهما
 حصلت الثبيرة (و) اذا خلطا لا وحدهما بل (مع ضوء كفي) الفهم (الذي أشرقت عليه
 الشمس (والدخان) الذي خالطه النار حصلت (الحررة) ان غلب السواد على الضوء في
 الجلة وان اشتدت غلبته عليه (فانقصة ومع غلبة الضوء) على السواد حصلت (الصفرة وان
 خالطها) أي الصفرة (سواد) مشرق (فالخضرة و) الخضرة اذا خلطت (مع بياض)
 حصلت (الزنجارية) التي هي الكمية واذا خلطت الخضرة مع سواد حصلت الكراوية
 الشديدة (و) الكراوية ان خلط بها سواد (مع قليل حررة) حصلت (النبيلة) ثم النبيلة ان

(عبد الحكيم)

(قوله وليس في هذا سفطة) لانه لم يقل بأنه لا بياض وانه متخيل كما قاله القدماء بل انه أمر
 موجود حدث بطريق انعكاس الضوء من الهواء على الاجزاء المشففة
 (قوله والبقوى) يحصل بالتركيب (قياساً للألوان الطبيعية على المتعاقبة
 [قوله كفي] الفهم [أي كاختلاطهما مع الضوء في الفهم
 (قوله وان خالطها أي الصفرة سواد مشرق) هكذا في المباحث الشرقية وما ذكره الشارح قدس
 سره سابقاً من قوله ثم ان خلطت الصفرة سوادا ليس في أجزائه انشقاق حدثت الخضرة مذكور في
 الشفاء ولعل ذلك الاختلاف لاجل اعادة الخضرة للشرقة وغير الشرقة

خلط بها حمرة حصلت الارجوانية وعلى هذا فقس حال سائر الالوان (وقال قوم) من
 المتفرقين بالالوان (الاصل) فيها (خسة السواد واليباض والحمرة والصفرة والخضرة) فهذه
 الخمسة الوان بسيطة (وتحصل البواقي بالتركيب) من هذه الخمسة (بالشاهدة) فان الاجسام
 الملونة بالالوان الخمسة اذا سمحت سمعتا ناعماتم خلط بعضها ببعض فانه يظهر منها ألوان
 مختلفة بحسب مقادير المخاطات كما يشهد به الحس فدل ذلك على ان سائر الالوان مركبة
 منها (والحق ان ذلك) أعنى تركيب هذه الخمسة على انحاء شتى (بمحدث كفيات في الحس)
 هي ألوان مختلفة كما ذكرتم (واما ان كل كيفية) لونية سوى هذه الخمسة (فهو من هذا
 القبيل) أي مما تركب منها (فتسبب لا سبيل الى الجزم به) ولا يمدمه اذ يجوز ان يكون هناك
 كيفية مفردة هي لون بسيط ويجوز أيضاً أن يكون جميع ماعدا الخمسة مركبة منها فالواجب
 ان يتوقف فيه (المقصد الثاني) قال ابن سينا وكثير من الحكماء (الضوء شرط وجود
 اللون) في نفسه (فاللون انما يحدث في الجسم بالفعل عند حصول الضوء) فيه (وأنه) أي
 اللون (غير موجود في الظلمة) لفقدان شرط وجوده حينئذ (بل الجسم) في الظلمة
 (مستعد لان يحصل فيه عند الضوء اللون للمين فانا لا نراه) في الظلمة (فذلك) أي عدم
 رؤيتنا اياه (اما لعدمه) في نفسه (أو لوجود المائق) عن رؤيته (وهو الهواء المظلم)

(حسن جلي)

(قوله الضوء شرط وجود اللون) ومن هنا قلنا ان اللون لا يوجد في عمق الجسم بل هو قائم بالسطح
 لان عمق الجسم ليس بمضي وكل لون مضي قال الامام في الملتصق لما قدحنا في الكبري توقفتنا في هذه
 المسئلة وقد يقال الحق في المسئلة السابقة أن الظهور للبصر بالفعل ان أخذ داخل في مفهوم اللون متوقفاً
 فلا وجود لشي من الالوان في الظلمة كما ذكره الشيخ وان لم يؤخذ داخل فالضوء شرط في صحة كونه
 مرئياً لاني تحققت في نفسه كاذب اليه الامام وأنت خير بان جعل الظهور بالفعل البصر مقوماً للون أمر
 مستبعد جداً والا لثاني منه في الضوء فيلزم أن يكون ضوء الشيء بعد التنبؤية عن الابصار معدوماً وكذا
 في سائر المحسوسات لسائر الحواس فتأمل

(قوله فذلك اما لعدمه الخ) انحصار سبب عدمه ثبوتية في الامرين بعد تحقق الغالبة الثانية على
 ما هو كذلك فيما نحن فيه فلا يرد أن الهواء ليس بمنزلة مع انتفاء الامرين فيه واعلم أن هذا الدليل يدل
 على بطلان ما أول به كلام الثائين بان الضوء شرط وجود اللون من أن اللون يحصل بحصول آثار علوية
 من الأنوار والأضواء الكوكبية فان الامرجة تابعة لحصول استمدادات قاضية من اجرام سماوية وقلنا

اذلا عائق هناك سواء (والثاني باطل لان الهواء) لمظلم (غير مانع من الابصار فان الجالس في غار مظلم يرى من في الخارج) اذا اوقد ناراً وقع عليه ضوءها (والهواء الذي بينهما) مع كونه مظلماً (لا يدوق عن رؤيته) وكيف تكون الظلمة عائدة من الرؤية مع كونها أمراً عديمياً (والمشهور) فيما بين الجمهور (وهو مختار الامام الرازي أنه) نفي الضوء (شرط لرؤيته) لوجوده (فان رؤيته زائدة على ذاته والمتحقق) للتيقن (عدم رؤيته في الظلمة واما عدمه) في نفسه (فلا) فانقضاء الرؤية في الظلمة لعدم شرط الرؤية لوجود المائق عنها ولا لعدم الوجود في نفسه (والجالس في الغار انما لا يراه الخارج) عنه (لعدم احاطة الضوء به) أي بالجالس في الغار (فان شرط الرؤية ليس هو الضوء كيف كانت بل الضوء المحيط بالمرئي) ولذلك يرى الجالس الخارج المستضي بالناور (قال ابن الهيثم) مستدلاً على ان الضوء شرط لوجود اللون (انما يري الالوان تضاف بحسب ضعف الضوء) فكما كان الضوء قوياً كان اللون أشد كلما كان أضعف كان أضعف (فكل طبقة من الضوء شرط لطبقة من اللون)

(قوله اذلا عائق الخ) فيه بحث أما أولاً فبأن عدم العلم بما في سواه لا يدل على عدمه في نفسه الا ان يفي الكلام على عدم التفاوت بين حال الرؤية وعدمها الا بحصول الظلمة وأما ثانياً فلا أنه يجوز ان يكون المائق الظلمة المحيطة بالمرئي كاسيحيه
(قوله وكيف تكون الخ) فيه ان الدليل على عدمية الظلمة كاسيحيه هو الذي أقيم على عدم كونه عائقاً فان تم دل على ثبوت المدعى من غير توسط كونها عديمة والا فلا نعم لو أثبت كونها عديمة بدليل آخر لكان عدميتها وجباً آخر لعدم عائقيتها
(قوله فانقضاء الرؤية الخ) اشارة الى ان خلاصة الجواب منع الحصر المنفاد من قوله اما لمعني في نفسه أو لوجود المائق فقوله والجالس في الغار زائد على الجواب للاستظهار

يحدث في المركب من الاركان مزاج بدون تأثير الحرارة الشمسية
(قوله مع كونها أمراً عديمياً) يشير الى أن الاستدلال مبني على عدمية الظلمة فلا يرد احتمال أن يكون المائق الظلمة المحيطة بالمرئي كاسيحيه من المصنف الا بناء على أن إثبات عدميتها لا يتبع نظراً الى ذلك الاحتمال .

(قوله وهو مختار الامام الرازي) قال في المباحث للترقية الاقرب أن كون الشيء ملوماً بالفعل لا يتوقف على كونه مذهباً بالفعل لان قابلية الجسم للضوء موقوفة على كونه ملوماً ولذلك قال الشافعي لا يكون قبلاً للضوء والدور بالفعل فاذا كان قابلية الجسم للضوء موقوفة على وجود اللون فلو توقفت وجود اللون على وجود الضوء بالفعل لزم الدور . سيجي جوابه في المصنف الثالث من القسم الثاني

لانتفاء الثانية بانتفاء الاولى (فاذا انتفى طبقات الاضواء كلها) انتفى) أيضاً (طبقات الألوان) بأسرها (وهذا يوجب ان هذه الألوان) التي هي في ضمن هذه الطبقات (تنتفى في الظلة) لانتهاء شروطها التي هي طبقات الاضواء فينتفى اللون المطلق أيضاً لان العالم لا يوجد الا في ضمن الخالص ولما احتمل أن يكون للون طبقة توجد في الظلة فقط ولا يحس بها فيوجد للون المطلق في ضمنها قال (ويحدس منه انتفاء اللون مطلقاً) فاعترف بان ماذ كره يحتاج إلى الحدس فلا يكون حجة على التبرع أن لقائل أن يقول المختلف بحسب مراتب الاضواء فهو الرؤية للشروط بها لا اللون في نفسه فيكون للرؤية مراتب جلاء وخفاء بحسب شدة الاضواء وضمفها مع كون المرئي الذي هو للون باقياً على حالة واحدة (وأنت تعرف ان مذهب أهل الحق ان الرؤية) سواء كانت متعلقة بالألوان أو بغيرها (أمر بخنقه الله في الحى) على وفق مشيئته (ولا يشترط بضوء ولا مقابلة ولا غيرها) من الشرائط التي اعتبرها الحكماء والمعتزلة على ماسياتي في مباحث رؤية الله تعالى (وانما لا تعرض لامثاله للاضداد على معرفتك بها في موضعها) فليكن برعاية قواعد أهل الحق في جميع للمباحث وان لم نصرح بها أو المقصد الثالث في الظلة عدم الضوء عما من شأنه أن يكون مضيئاً) فالتقابل بينهما تقابل المدم والمسلك (والدليل على أنه أمر عدى رؤية الجالس في النار) المظلم (الخارج) عنه اذا

[قوله لانتفاء الثانية إلخ] فيه ان اللازم مما ذكر انتفاء الثانية مع انتفاء الاولى وهو لا يستلزم

الثوقف حتى يثبت الضرورية

[قوله عما من شأنه إلخ] احتراز عن الشفافية فانه يصدق عليه بعدم الضوء لكن ليس عما من

شأنه الضوء اذ الشفافية ليس من شأنها الضوء كما صرح به الشيخ في الفتاوى وقال الجهم اما شفاف أو ملون أو مضيء

(قوله ولما احتمل أن يكون) وأيضاً احتمل أن يقال ان انتفاء اللون المحسوس مع مرئية من

مراتب الضوء عند انتفائها ليس لانفائها بل لاسر آخر مجهول لنا

(قوله مع أن لقائل أن يقول) وأيضاً الواسل إلى الحس المشترك نارة هو اللون مع ضوه ضعيف

وأخرى ذلك اللون مع ضوه شديد ولما كان المجموع الواسل إليه في التأنى بسبب شدة الضوء وقوته

أوضح وأبين من المجموع الواسل إليه في الاول توهم أن اللون في الثاني أشد منه في الاول لكن اذا

تأمل فيه تأملاً شافياً تميز اللون عن الضوء وعلم أن اللون فيهما واحد والمتخلف هو الضوء

وقع على الخارج ضوءه (ولا عكس) أى لا يرى الخارج الجالس (وما هو) أى ليس الحال
الذكور من الجانبين (الا لانه ليس) الظلام (أمرأ حقيقيا قائما بالحواء مانما من الابصار)
اذ لو كان كذلك لم ير أحدهما الآخر أضلا لوجود المائق عن الرؤية بينهما فتبين أنها عدم
الضوء. وحينئذ يفتنى شرط كون الجالس في النار مرثيا فلا يرى دون شرط كون الخارج
مرثيا فيرى فلذلك اخذت حالهما قال المصنف (ولو قيل كما أن شرط الرؤية ضوء محيط بالمرئي
لا الضوء مطلقا ولا الضوء المحيط بالمرئي (فقد يكون المائق) عن الرؤية (خللة تحيط به)
أى بالمرئي لا الظلة المحيطة بالمرئي ولا الظلة مطلقا (لم يكن) هذا القول (بيدا) وخينئذ
تكون الظلة أمرا موجودا عاتقا مع اختلاف حال الجالس والخارج في الرؤية كما ذكر
وقد يستدل على كونها عدمية بأنها اذا قدرنا خلو الجسم عن النور من غير انضيااف صفة

[قوله أي ليس الحال المذكور الخ] أشار بذلك الى أن الاستدلال بالاختلاف المستفاد من مجموع
قوله رؤية الجالس قائم يدل على عدم كون الظلة قائمة لا على عدمها وكذا قوله ولا عكس لا يدل على
شيء منهما بل على عدم الرؤية فقط

[قوله لوجود المائق عن الرؤية بينهما] والمائق قائم للجانبين

[قوله لم يكن هذا القول بيذا] وإن كان خلاف الظاهر لانه على تقدير كون المائق الظلمة
المحيطة بالمرئي الظاهر أن يكون عاتقا للجانبين كما هو شأن المائق

[قوله وقد يستدل الخ] خلاصته اذا قدرنا عدم الضوء في الجسم مع عدم انضيااف صفة أخرى
اليه كان حالة الظلمة التي تخيلها مرئية ليست بمرئية واذا كان كذلك كان المنتهق عدم الرؤية ولا شك في تخفئه
خلو الجسم عن الضوء

(قوله ولا عكس) قبل لادخل له في المقصود بل ربما كان مضرا فيه لابهامه أن الظلمة قائمة عن
الرؤية وأمر وجود واجب بان الاستدلال بالاختلاف كما يستبر اليه قول الشارح فلذلك اختلف حالهما
وانما استدل بالاختلاف لانه لو استدل بالرؤية لمورض بعدم رؤية من في الخارج ولا يمكن الممارسة في
الاستدلال بالاختلاف كما لا يخفى ويمكن أن يقال قوله ولا عكس لدفع وهم وهو انه يجوز أن يكون
الشخص في النار مستضيئا بنور مقابله وليس بين الداخل والخارج ظلمة أصلا
(قوله الا لانه ليس أمرا حقيقيا) فيه أن ما ذكر على تقدير تمامه لا يدل على كونها عدمية لجواز
حال كونها وجودية غير مألوفة من الرؤية

(قوله بأنها اذا قدرنا الخ) اليه أن هذا التقدير يحتل البطلان ولو سلم فالظلمة قد تتحقق وقد تخيل واعلم
أن القائلين بوجود الظلمة تسكروا بقوله تعالى * وجعل الظلمات والنور * فان المجموع لا يكون الاموجودا

آخر إليه لم يكن حاله الا هذه الظلة التي تخيلها أمراً محسوساً في الهواء وليس هناك أمر محسوس ألا ترى أنا اذا غمضنا العين كان حالنا كما اذا فتحناها في الظلمة الشديدة ولا شك أننا لا نرى في حال التغميض شيئاً في جفوننا بل لنا في هذه الحالة أننا لا نرى شيئاً فتخيل أنا نرى كيفية كالسواد فكذا الحال في تخيلنا الظلمة أمراً محسوساً (فرع ٦) منهم من جعل الظلمة شرطاً لرؤية بعض الاشياء كالتي تلمع (بالليل) من الكواكب والشمس البعيدة ولا ترى في النهار وما ذلك الا لكون الظلمة شرطاً لرؤيتها (ورد بأن ذلك ليس لتوقف الرؤية على الظلمة بل لان الحس غير منفعل بالليل عن الضوء القوي كما في النهار فينفل عن الضوء) الضيف (وبدركه ولما كان في النهار منعلاً عن ضوء قوي لم ينفعل عن الضيف فلم يحس به) وذلك كالماء الذي يرى في البيت اذا وقع عليه الضوء من الكوة (ولا يرى في الشمس) لان بصر الانسان حينئذ يصير مغلوباً بضوئها فلا يقوى على احساس الماء بخلاف ما اذا كان في البيت فان بصره ليس ههنا منه لانه عن ضوء قوي فلا جرم يدرك الماء المستضيء بضوء ضيف ولا يخفى على ذي فطنة ان الاولى أن

[قوله ولا يخفى على ذي فطنة الخ] وذلك لان القسم الاول متعقد للالوان والتفريع المسدود كور من أحكام الالوان كالقصد الثاني ان الخاص منهما ان بعض الالوان وحيث مشروطة بالضوء وبعضها بالظلمة وأما ان يكون الظلمة وجودية أو عدمية فمحل ذكره القسم الثاني المتعقد للاضواء فذكره ههنا استطراداً لبيان ان كونها شرطاً لرؤية البعض مبني على كونها وجودية اذ الشرط لا يكون الا وجودياً

وأجيب بالنوع فان الجاعل كما يجعل الوجود يجعله العدم الخاص كالعمى الخاص وأما الثاني للمجمولية هو العدم الصرف

(قوله فرع منهم من جعل الظلمة الخ) فان قلت لوجه هذا التفريع لان كون الظلمة شرطاً لرؤية بعض الاشياء ليس متفرعاً ومبنيّاً على أنها أمر عسى قلت لو سلم أن التفريع ههنا على المعنى المشهور فاعلم في الاشتراط مبني على اذلا وجه لجعل عدم الضوء شرطاً للرؤية لأن يكون الضوء مانعاً عنها ولا يخفى بعده (قوله ولا يخفى على فطنة الخ) وذلك لانه لم يذكر الضوء في المقصد الثاني الذي هو من مقاصد القسم الاول أعني مباحث الالوان لبيان ماهيته بل انما ذكره لبيان كونه شرطاً للرؤية أو لوجود أي لرؤية الالوان أو وجودها فالناسب أن لا يجعل بيان ماهية مقابله أيضاً مقصوداً أصلاً في بيان أحوال القسم الاول بل يجعل كونه شرطاً للرؤية مقصوداً ويجعل بيان انه ماهو فرعاً ويبدأ بدفع ترجيح أسلوب المنصف بأن كتف ماهيتها مقدم على بيان أحوالها اذ مراد الشارح أولوية ما ذكره بالنظر الى الأسلوب الذي سلكه في الضوء

يحمل هذا الفرع مقصداً ثالثاً يعيب المقصد الثاني ثم يحمل بيان حال الظلمة في كونها عدمية
 فرعاً للمقصد الثالث

القسم الثاني

من قسّم المبصرات (في الاضواء وفيه مقاصد) أربعة (الاول زعم بمض الحكماء)
 الاقدمين (أن الضوء أجسام صفراء تنفصل من المضي وتصل بالمتضي ، وبطله وجهان هـ
 الاول أنها) أي تلك الاجسام الصفراء التي هي الضوء (اما غير محسوسة) بالبصر فلا يكون
 الضوء حينئذ محسوساً له (والضرورة تكذبه أو محسوسة فتستر ما تحجبها فيكون الاكثر
 ضوءاً أكثر استتاراً والمشاهد عكسه) فان ما هو أكثر ضوءاً يكون أكثر ظهوراً (وفيه
 نظر فان ذلك) أعنى ستر الجسم المرقى ما تحته (شأن الاجسام الملونة) فانها تستر ما وراءها
 لعدم نفوذ شعاع البصر فيها (دون) الاجسام (الشفافة) التي ينفذ نور البصر فيها وتصل
 بما وراءها (فان صفحة البلور) والزجاج الشفاف (تزيد ما خلفها ظهوراً ولذلك يستعين

[قوله تنفصل عن المضي] لا بد لهم من القول بتجددها في المضي لئلا يلزم الانقطاع أو وجود
 الاجسام الصفراء الغير المنتهية بالفعل في مثل الشمس وهو سفسطة لا سيما في الكيفيات لعدم قولهم
 بالكون والفساد فيها

[قوله وتصل بالمتضي] من غير أن ندخله ولذا لا ينفي عنه فيكون الجسم المستضيء مع
 الضوء أكبر مقداراً منه اذا لم يتصل به فاقبل لو كان الضوء جسماً يلزم التداخل أو ازدياد حجم الجسم
 القابل للضوء واللازم باطل ليس بشيء

(قوله ان الضوء أجسام) قد يقال لو كان الضوء جسماً يلزم التداخل أو ازدياد حجم الجسم القابل
 للضوء واللازم بين الفساد كالأبيض فكذلك المألوم

(قوله ولذلك يستعين بها الماعنون في السن) قد عتب رحمه الله أن وجه الاستعانة اما أن تلك
 الخطوط النورية تصفد وتزول كدورتها عند نفوذها في الشفاف أو لان الزاوية الحادة عند الرطوبة
 الجليدية تكون حينئذ أعظم قيرى الرقى أعظم وفي شرح لنفاذ ربما يستعان بالباطل على إبطال الخطوط
 الدقيقة عند ضعف في الباصرة بحيث يحتاج الى ما يجمع القوة

(قوله وقد يجاب عنه بأنه لو كان جسماً) قيل لئلا نقول يجوز أن يكون لجسم الضوء خاصة
 الاظهار فيزداد الجسم القابل ظهوراً عند ما لزداد تلك الخاصة ألا يرى أن الاعراض المرسية تنبع من
 رؤية اعراض الجسم لاستتال الحس بها مع أن الضوء لا ينبع وما ذلك الا خاصة فيه

بها الطاعنون في السن على قراءة الخطوط الدقيقة) وقد يجاب عنه بأنه لو كان جسماً محسوساً لم تكن كثرته موجبة لشدة الاحساس بما تحته لأن الحس يشغل به فكلاً أكثر كان الاشتغال به أكثر فيقل الاحساس بما وراءه ألا ترى أن تلك الصفيحة إذا غلظت جداً أوجبت لما تحتها سترًا وإن الاستمانة بالرقية منها إنما هي للعيون الضعيفة دون القوية بل هي حجاب لها عن رؤية ما وراءها (الثاني لو كان) الضوء (جسماً لكان حركته بالطبع) إذ لا إرادة له قطعاً ولا قسره، يفسره أيضاً (فكانت) حركته الطبيعية (إلى جهة) واحدة (فلم تقع) الضوء (من كل جهة) بل من جهة واحدة فقط (والثاني باطل) لأن الضوء يقع

[قوله لو كان جسماً محسوساً الخ] بخلاف ما إذا كان جسماً شفافاً كالانفلاك فإنه لا يشغل الحس به أصلاً [قوله إنما هي للعيون الضعيفة] بواسطة إن الحجاب بالصفحة يوجب لطافة الروح البشري وصفاته عن الكدورات واجتماعه وقوته بسبب النفوذ في تلك الصفحة لأنها ليست بحجاب وسائر ما وراءه [قوله جسماً] أي جسماً متحركاً يتصل من المضيء [قوله إذ لا إرادة الخ] يعني أن انتهاء الإرادة والقسر معلوم بالضرورة فإن المصباح المضيء البيت ليس فيه إرادة ولا قسره يوجب انفصال شيء عنه ولأن الحركة الإرادية والقسرية تختلف بحسب اختلاف الإرادة والقسر شدة وضعفاً وليس حال الضوء كذلك [قوله كانت حركته الطبيعية الخ] لأن الحيز الطبيعي لكل جسم واحد

(قوله إذا غلظت جداً الخ) أن قلت فما وجه عدم ستر الانفلاك ما وراءه مع كمال غلظها قلت لأنها شفاف مطلق لا لون فيها أصلاً بخلاف صفحة البلور والزجاج الشفاف فإن فيها لوناً ما وإن كان ضعيفاً فلي هذا لا يلزم أن يكون الأكثر ضوءاً أكثر استتاراً إلا إذا كان فيه لون مالم يكن يلزم أن لا يكون كثرته موجباً لشدة الأحساس وهذا القدر يكفي في الاستدلال لولا ما سترنا إليه سابقاً

(قوله بل هي حجاب لها عن رؤية ما وراءها) أراد أنها حجاب لها في الجملة وبالنسبة إلى إحساسها بدونها لأنها حجاب لها بالنسبة إلى إحساس العيون الضعيفة بها بأن يكون هذا أقوى من إحساس العيون القوية بها إذ للتيقن أن إحساس العيون القوية بدونها أقوى من إحساسها بها لأنها حجاب في الجملة وإن إحساس العيون الضعيفة بها أقوى من إحساسها بدونها بل قد لا يكون لها إحساس بدونها لأنها وإن كانت حجاباً في الجملة إلا أنها تدفع المانع من رؤيتها بأحد الوجهين المذكورين وأما أن إحساس الضعيفة بها أقوى من إحساس القوية بها فغير ظاهر

(قوله والثاني باطل) قال المتطلب في حواشي حكمة العين لا نسلم أن حركة الضوء بالطبع ليست إلى جهة واحدة إذ وقوع الضوء من كل جهة يجوز أن يكون بالقسر وكان قول الشارح ولا قسره معه يفسره إشارة إلى دفعه. لكن الكلام في إثبات انتهاء القسره فإن عدم العلم ليس علماً بالعدم

على الاجسام من جهات متعددة مختلفة واعترض عليه بجواز ان يكون الضوء أجساما
مختلفة الطوائف مقتضية للحركة في الجهات المتباينة ثم لو ثبت أن الضوء مطلقا حقيقة واحدة
لم (وما يقوى ذلك) أي عدم كون الضوء جسما (ان النور اذا دخل) في البيت (من
الكوة ثم سددناها) دفعة واحدة (فانه) أي ذلك الجسم انتهى فرض أنه النور (لا يخرج)
من البيت لا قبل السد ولا بعده وهو ظاهر (ولا ندم ذاته) والالزام أن تكون حيلولة
الجسم بين جسمين معدمة لأحدهما ولا يبقى أيضا على حاله لذي كان عليه (بل) لعدم
(كيفية) التي كانت مبصرة (وهو مرادنا) فان تلك الكيفية الحاصلة من مقابلة المضيء
الرائدة بزوالها هي الضوء. وإذا ثبت ذلك في بعض الاجسام ثبت في الكل لانقطع بعدم
التفاوت (وأیضا فالشمس اذا طلعت من الافق استدارت لدنيا) أي وجهه الارض وما
وما يتصل بها (في اللحظة وحركته) أي حركة النور الفاض على الدنيا من القلعة الرابع
الى وجه الارض (لا تمقل فيها) أي في تلك اللحظة اللطيفة ولما كانت هذه الحركة عند
من يجوز خرق الافلاك غير مستحيلة بل مستبعدة كاستبعاد انشاء الجسم بالحيلولة بينه
وبين غيره. جعل هذين الوجهين مقويين لما تقدم لا دليلين مستقلين لان الاستبعاد
لا يكون دليلا على ما يطلب فيه اليقين (احتج الخصم) على كون الضوء جسما (بأن الضوء
متحرك لانه منحدر عن المضيء) العالي كالشمس والدار وكل منحدر متحرك (وبتبعه)
أي يتبع الضوء المضيء (في الحركة) أي يتحرك بحركته كافي الشمس والمصباح (ويتمكس)
الضوء (عما يلتصق) اذا كان صقيلا الى جسم آخر والانعكاس حركة تثبت به هذه الوجوه

[قوله بجواز ان يكون الخ] لا خفاء في ان الكلام في وقوع الضوء من مضيء واحد والتزام انفصال
أجسام مختلفة الطوائف من جسم واحد بالطبع مما لا يجزئ عليه عاقل
[قوله أي يتحرك بحركته] أي بسبب حركته فحركة الضوء ذاتية فلا يرد ان الحركة بالتبع
لا تقتضي ان يكون المتحرك جسما

(قوله ولا ندم ذاته والا الخ) قيل لم لا يجوز ان يشترط وجود بعض الاجسام بمقابلة المضيء
كالشمس أو يتقلب هواء عند عدها كالدار عند ما حال شيء بين أجزائها الممتدة على المصباح أو يكون
الضوء جسما مكيفا يشترط رؤيته لكيفيته فيزول فلا يرى وقوله وهو مرادنا ممنوع وأنت خبير بما
تبيح الآن من ان المدعي الاستبعاد لا عدم الجواز كادل عليه جملة مقول لا دليلا فبقا يتدفع بعض
هذه الوجوه كما لا يخفى

الثلاثة أن الضوء متحرك (وكل متحرك جسم قلنا) ليس للضوء حركة أصلاً بل (حركته وهم محض) وتخيّل باطل (و) سبب (ذلك) التوهم (حدوثه في المقابل) أي حدوث الضوء في المقابل للمضى ، فيتوهم أنه متحرك منه ووصل إلى المقابل (ولما كان) حدوثه فيه (سن) مقابلة مضى (عال) كالشمس مثلاً (تخيّل أنه ينحدر) من العالى إلى السافل وهو باطل اذ لو كان منحدرًا رأيناه في وسط المسافة فالصواب اذن أنه يحدث في المقابل المقابل دفعة (ولما كان حدوثه) في الجسم المقابل (تابعا للوضع ، من المضى) أي لوضعه منه ومحاذاته إياه فإذا زالت تلك المحاذاة إلى قابل آخر زال الضوء عن الاول وحدث في ذلك الآخر (ظن أنه يتبعه في الحركة) وينقل من الجسم الاول إلى الجسم الآخر (ولما كان) الضوء يحدث في مقابلة للمضى (الذى وقع عليه الضوء من غيره كما يحدث في مقابلة المضى بذاته (والمتوسط) الذى هو هذا المستضى بالغير (شرط في حدوثه) أي في حدوث الضوء فيما يقابل هذا المستضى أى الجسم الذى انعكس إليه الضوء (ظن ان ثمة انتقالا) وحركة للضوء من المستضى إلى المنعكس إليه فظهر بطلان الوجوه الثلاثة التى ذكروها في حركة الضوء (ويرد) أيضاً (عليهم الظل) نقضاً على أصل دليلهم فانه متحرك ومتنقل بالتقال صاحبه (مع الانفاذ على أنه ليس جسماً) فان أجابوا بأنه لا حركة له بل يزول عن موضع ويحدث في آخر على حسب تجديد المحاذيات قلنا كذلك الحال في الضوء أيضاً (فرج) على بطلان كون الضوء جسماً (من المعترفين بأنه) أى الضوء ليس جسماً بل هو (كيفية) في الجسم (من قال هو مراتب ظهور اللون) وادعى أن الظهور المطلق هو الضوء والخفاء المطلق هو الظلمة والمتوسط بينهما هو الظل وتختلف مراتبه بحسب القرب والبعد من الطرفين فإذا ألت الحس مرتبة من تلك للتراتب ثم شاهد ما هو أكثر ظهوراً من الاول بحسب ان هناك

[قوله اذ لو كان منحدرًا] يعني لا دليل على انحدره الا الحس ولو كان كذلك لرأيناه في وسط المسافة

(قوله لرأيناه في وسط المسافة) فيه ان عدم الرؤية يجوز ان يكون للعلاقة لحظة الحركة في النهاية

(قوله فإذا زالت الخ) جملة معترضة فاعلم فعمل المرء ينفعه

(قوله زال الضوء عن الاول وحدث في ذلك الآخر) قيل هذا الضوء يشاهد استمراره فلو وز

انه ينثنى ويوجد بدهلة آناً قائماً لجز مثل ذلك في الجسم المتحرك بعينه اذ لا فرق بينهما في ذلك فنددية القول

(قوله وادعى ان الظهور للعالم الخ) بيان مراتب ظهور اللون والمراد بالظهور المطلق هو الفرد المتأمل

يربنا ولما قال وليس الامر كذلك بل ليس هناك كيفية زائدة على اللون الذي ظهر ظهوراً
 اتم فالضوء هو اللون الظاهر على مراتب مختلفة لا كيفية موجودة زائدة عليه فان اورد
 عليهم اننا ندرك التفرقة بين اللون للستير وبين اللون المظلم قالوا ان ذلك بسبب ان
 أحدهما خفي والاخر ظاهر لا بسبب كيفية أخرى موجودة مع الستير وقد بالغ بعضهم
 في ذلك حتى قال ان ضوء الشمس ليس الا الظهور التام لآلونه ولما اشتد ظهوره وبلغ الغاية
 في ذلك هرب الابصار حتى خفي اللون لانخفاؤه في نفسه بل لعجز البصر عن ادراك ما هو
 جلي في الغاية هذا تقرير مذهبهم (ويبطله أنه) أي القائل به (اعترف ان غة اُمراً متجدداً)
 على اختلاف مراتبه مبر عنه بالظهور وسماه ضوءاً (فلا يكون الضوء الذي هو هذا المتجدد
 نفس اللون) لكونه اُمراً مستمراً فبطل مذهبه لهذا (ولأنه) أعني الضوء (مشارك بين
 الالوان كلها) فان السواد والابيض وغيرهما قد تكون مضيئة مشرفة ولا شك انها غير
 مشاركة في الماهية بل متخالفة فيها فلا يكون الضوء نفسها (وفيها) أي في هذين الوجهين
 للبطلين لمذهبهم (نظر اذ ربما يقول) ذلك القائل الامر (المتجدد) الذي اعترفت به (لون
 يحدث) فلا يكون الضوء زائداً على اللون وفيه بحث اذ يلزمه حينئذ تجدد الالوان بحسب
 اشتداد الضوء شيئاً فشيئاً سواء كانت متعاقبة في الوجود أو مجتمعة في المحل وكلاهما باطل
 عندهم قال الامام الرازي هؤلاء الذين قالوا بالضوء ظهور اللون ان جعلوا الضوء كيفية زائدة
 على ذات اللون وسماه بالظهور لانه سبب له فذلك نزاع لفظي وان زعموا ان ذلك الظهور
 تجدد حالة نسبية أعني ظهور اللون عند الحس فهذا باطل لان الضوء امر غير نسبي فلا يصح
 تفسيره بالحالة النسبية وان جعلوه عبارة عن اللون المتجدد فلا يكون لقولهم الضوء ظهور

(حسن جلي)

(قوله هو اللون الظاهر) مقتضى ما سبق ان يقول فالضوء هو ظهور اللون لانه عليه على ان
 مرادهم بمراتب ظهور اللون اللون الظاهر على مراتب
 (قوله ويبطله انه اعترف الخ) الظاهر انه معارضة لكن في هذا قبل الانهاس بالدليل
 (قوله لان الضوء امر غير نسبي) لا نرى الضوء يبين أولاً بالذات ولو كان من الامور النسبية
 لم يكن مرئياً كذلك
 (قوله فلا يكون لقولهم الخ) لا يعني ان مثل هذه المساعلات شائعة اذ حمل ظهور اللون على اللون

اللون معنى (وأنه) عطف على اذ دعى أى ولانه (يجوز اشتراك) الامور المتخالفة بالماهية
 في أمر ذاتى أو عرضي فيجوز حينئذ اشتراك (الالوان) المختلفة الحقائق (في كونها ذات
 مراتب) أى في الظهور الذى له مراتب متفاوتة وهذا ضعيف جداً اذ المراد ان الضوء
 الذى في الماهية يماثل في الماهية الضوء الذى في السواد كما يشهد به الحس وهما لا يتماثلان
 في الماهية قطعاً فلا يكون ضوء كل منهما عينه بل أمراً زائداً عليه واذا قد بطل هذان
 الوجهان (فالعمدة) في الرد على هذا القائل (ان البلور في الظلمة اذا وقع عليه ضوء يرى
 ضوءه دون لونه) اذ لا لون له وكذا الماء في الظلمة اذا وقع عليه الضوء فانه يرى
 ضوءه ولا يرى لونه لعدمه فقد وجد الضوء بدون اللون كما قد وجد أيضاً اللون بدونه فان
 السواد وغيره من الالوان قد لا يكون مضيئاً وأيضاً لو كان الضوء عين اللون لكان بعضه
 ضداً لبعض لكنه باطل لان الضوء لا يقابله الا الظلمة (احتج) القائل بأن الضوء هو ظهور
 اللون لا كيفية زائدة عليه بل الحس كما مر اذا ترقى من الأدنى الى الأعلى ظن هناك برقا
 ولما (بأنه يزول) الضوء (الاضعف بالاقوى كاللأمع بالليل) مثل اليراعة وعين المرأة فانه
 يرى مضيئاً في الظلمة ولا يرى ضوء في السراج (ثم السراج) فانه يرى مضيئاً شديداً
 ويضعف ضوءه في ضوء القمر (ثم القمر) فانه مضيئ ولا ضوء له في الشمس (ثم الشمس)
 فانها الغاية في الاضاءة التي يزول فيها ضوء ما عداها (وما هو) أى ليس زوال الاضعف
 بالاقوى (الا لان الحس لا يدرك الاضعف عند الاقوى ولا زوال نعمة) بحسب نفس الامر
 بل الحس لما ضعف في الظلمة وكان للامع بالليل قدر من الظهور ظن ان ذلك الظهور كيفية
 زائدة على لونه ثم اذا تقوى بنور السراج ونظر الى اللامع لم ير له لماعاً وزوال ضعف البصر

(حسن جليلي)

الظاهر كعدل حصول الصورة على الصورة الحاصلة فلا وجه وجباً لما أورده الامام على الشق الثاني
 (قوله أى ولاه) تفسير بحسب المعنى واشارة الى معنى التعليل الذي فيه كما في قوله تعالى * يا أيها
 الناس اتقوا ربكم ان زلزلة الساعة شيء عظيم * وليس مراده ان في عبارة المعتصم مفتوحة حذف منها
 اللام كما هو شائع
 (قوله مثل اليراعة) في الصحاح انها ذباب يطير بالليل كأنه نار وفي ربيع الانوار للزخسرى انها
 طائر ان طار بالهار كان كسائر الطيور وان طار بالليل كان مثل شهاب ناطق قدف به أو مديح انفصل
 من القذبة أى التنية

وكذا الكلام في السراج والقمر فقد ظهر أن أضواء هذه الاشياء ليست الا ظهور ألوانها عند الحس كما ان زوالها ليس الاخفاء ألوانها عنده فلا يكون الضوء كيفية زائدة على اللون وظهوره (قلنا هذا تمثيل) نبي ايراد مثال (غايته تجويز أن يكون لتلك) الذي ذكرتموه (آخر) في اختلاف أحوال الادراكات في قوتها وضعفها بحسب اختلاف الحس في قوته وضعفه ولا يدل على أن الضوء ليس كيفية موجودة زائدة على اللون وظهوره اذ قد مر أن الحس لا يفعل من الاضغاب الموجود في نفسه عند انفعاله عن الاقوى فيجوز أن يكون للامع مثلاً ضوء متباير لونه الا أنه لا يري في ضوء السراج ﴿ للتصديق الثاني في مراتبه ﴾ أي مراتب الضوء مطلقاً (القائم بالمضي لذاته هو الضوء) أي قد يخص هذا الاسم بالكيفية الحاصلة للجسم المضيء في ذاته بعد اطلاقه على ما يعبرها وغيرها (كما في الشمس) وما عدا القمر من الكواكب فانها مستضيئة لذواتها غير مستفيدة ضوءها من مضيء آخر (و) القائم (بالمضي لغيره نور) اذا كان ذلك الغير مضيئاً لذاته (كما في القمر ووجه الارض) المستضيء بضوء الشمس فاذا قوبل الضوء بالنور أريد بهما هذان المعنيان (قال) الله تعالى هو الذي جعل الشمس ضياء والقمر نورا والحاصل في الجسم من مقابلة المضيء لغيره هو انظر (كالحاصل على وجه الارض حال الاسفار وعقب الغروب فانه مستفاد

(حسن جلي)

(قوله وما عدا القمر من الكواكب فانها مستضيئة لذواتها) صرح الأمدى في ابدار الافكار في أواخر الفرع الخامس من مباحث القدرة ان الكواكب الثابتة عندهم يكتب نورها من نور الشمس كالقمر ودل كلامه قبيل ذلك ان الكواكب السائرة أيضاً يكتب نورها من الشمس عندهم وما ذكره الشارح منها يخالفه اللهم الا ان يكون له علاقة به قولان تعرض الآمدى لاحدهما والتشريف للآخر والله أعلم بحقيقة الحال

١ قوله فانه مستفاد من الهواء المضيء بالشمس) لكن لا بطريق الانعكاس كما صرح به في المائض واستدل عليه ثم ان فيها ذكر اشارة الى اندفاع الاعتراض المشهور على ان المضيء لا يضيء الا بتقابل وهو اننا نرى وجه الارض عند الافاض مضيئاً وهذه الاستثناء من الشمس التي هي غير مقابلة ايها حينئذ ووجه الدفع بعد تقرير كون الاستثناء لا بطريق الانعكاس ان تلك الاستثناء من الهواء المستضيء بالشمس المقابل للارض

من الهواء المضيء بالشمس والحاصل على وجه الأرض من مقابلة القمر المستدير بالشمس فالضوء اما ذاتي للجسم أو مستفاد من غيره وذلك الغير اما مضيء بذاته أو بغيره فانحصرت مراتبه في ثلاث وقد يفسر الظل بالحاصل من الهواء المضيء فيخرج منه الحاصل على وجه الأرض من مقابلة القمر وقد يقسم الضوء الى أول وثان فالضوء الاول هو الحاصل من مقابلة المضيء لذاته والضوء الثاني هو الحاصل من مقابلة المضيء لغيره فيكون الضوء الذاتي خارجا عن الضوء الاول والثاني (وله) أي للظل (مراتب) كثيرة متفاوتة في الشدة والضعف (كما في أفتية الجدران ثم الذي في البيوت ثم الذي في الخنادق) فان الحاصل في بناء الجدار أقوى وأشد من الآخرين لكونه مستفاداً من الامور المستضيئة من مقابلة الشمس الواقعة في جوانبه ثم الحاصل في البيت أقوى من الحاصل في الخندق بضم اللبم أو كمرها مع فتح الدال وهو الخزانة لان الاول مستفاد من المضيء بالشمس والثاني مستفاد من الاول فاختلف أحوال هذه الاظلال لاختلاف معداتها في القوة والضعف (وكما نراه) أي كالظل الذي نراه (يختلف) في البيت شدة وضعفاً (بصغر الكوة) أي الثقبية النافذة (وكبرها) فانها كلما كانت أكبر كان الظل الحاصل في البيت أشد وأقوى وكما كانت أصغر كان ذلك الظل أضعف (ويتقسم) الظل في داخل البيت بحسب مراتبه في الشدة والضعف (الى غير النهاية) أي الى أمور غير منحصرة في عدد يمكن احصاؤه

(حسن جلي)

(قوله والحاصل على وجه الأرض من مقابلة القمر) هذا تمثيل حسب ما دل عليه كلام المصنف وان كان مغالطاً للعرف قال في شرح المقاصد انه ليس بظلم وفقاً ويؤيده ما ذكره الشارح نفسه في حواشي حكمة العين من انه يتوجه على تفسير الظل بالضوء الثاني يعني الحاصل من المضيء بغيره ان الضوء الحاصل على وجه الأرض من مقابلة القمر يلزم ان يكون ظلاً والجواب بالالتزام أو يكون القمر مضيئاً بالذات ظاهر القناد

(قوله الواقعة في جوانبه) بهذا التبدل بظرفه باللبة الى ما في البيت والا فسا في البيت أيضاً مستفاد من الامور المستضيئة من مقابلة الشمس كما سيصح به

(قوله أي الى أمور غير محصورة) اشارة الى رد كلام المقاصد من ان ما ذكر في المواضع سبق على ما برأه الحكماء من عدم تنامي اقسامات الاجسام والمقادير وما يقبها وان كانت محصورة بين حاصرين حق ان التراجع الواحد يقبل الانقسام الى ما لا نهاية له ولو بالفرض والوهم وما تقررون ان المحصور بين

(انقسام الكوة) بحسب مراتبها (في الصغر والكبر) كذلك (ولا يزال) الظل (يضمف) بسبب صغر الكوة في المثال المذكور (حتى يشهد) بالكلية (وهو الظامة) لما مر من أن الظامة عدم الضوء عما من شأنه أن يكون مضيئاً **في المقصد الثالث** هل يتكيف الهواء بالضوء) أولاً وانما أوردته هنا لان ما ذكره في المقصد الثاني من مراتب الظل متوقف على تكيف الهواء بالضوء (منهم من منه وجعل شرطه) أي شرط التكيف بالضوء (اللون) ولا لون للهواء لكونه بسيطاً فلا يتقبل الضوء لانقضاء شرطه ولما كان لغائل أن يقول قد مر أن الضوء شرط لوجود اللون عند الحكميم فلو كان اللون شرطاً للضوء أيضاً لدار أجاب عنه بقوله (فكل) من الضوء واللون (شرط للآخر والدور دور معية فلا امتناع) فيه لما عرفت من جواز امتناع الانفكاك من الجانبين (ويبطله) أي يبطل قول المانع (أنا نرى في الصباح الاقنى مضيئاً وما هو الا الهواء تكيف بالضوء وقد يجاب عنه بان ذلك للأجزاء البخارية المختلطة به) أي بالهواء (والكلام في الهواء الصرف) الخالي عن الاجزاء الدخانية والهباتية والبخارية القابلة للضوء بسبب كونها متلونة في الجملة ورده الامام الرازي بأنه يلزم من ذلك أن الهواء كلما كان أصفى كان الضوء الحاصل فيه قبل الطلوع وبعد الغروب وفي أفتية الجدران أضعف وكلما كان البخار والنيار فيه أكثر كان ضوءه أقوى لكن الامر بالعكس واحتج على امتضاء الهواء بوجه آخر أيضاً هو أنه لو لم يتكيف الهواء بالضوء لوجب أن يرى بالنهار الكواكب التي في خلاف جهة انشمس لان الكواكب بائية على

(حسن جلي)

الحاصرين لا يكون الامتناع فناء بحسب السكية الاتصالية أو الانفصالية لا بحسب قبول الانقسام (قوله متوقف على تكيف الهواء بالضوء) فان قلت ينبغي ان يقدم هذا المقصد على المقصد الثاني لانه مقدمة له قلت انما لم يقدمه نظرا الى ان الاهتمام بالتأني أكثر (قوله والدور دور معية) به اندفع استدلال الامام على ان الضوء ليس شرطاً لوجود اللون لاستلزامه الدور كما تقدم في المقصد الثاني من مقاصد القسم الاول (قوله ورده الامام الرازي) قال قد شرح المقاصد فيه ضعف لجواز ان يكون للوجوب مخالطة الاجزاء التي حدد مخصوص اذا تجاوز اخذ الضوء في التقصان وحاصله انه يجوز ان يضره الافراط كما يضره التفريط

ضوئها والحس لم يفعل على ذلك التقدير من ضوء أقوى يمنع من الاحساس بها (احتج
 للانع بانه لو تكيف) الهواء به (لا حس به) أي بالهواء (كما يحس بالجدار المتكيف به)
 لكن الهواء لا يحس به أسلا فلا يكون متكيفا بالضوء (وجوابه منع الملازمة لجواز أن
 يكون اللون شرطاً في الاحساس به) فلا يكون التكيف بالضوء وجبته كافيًا في رؤية
 للتكيف بالضوء الضعيف (والهواء اما غير ملون) بالكابة (واما له لون ضئيف) جداً
 بحيث يكون لونه أضعف مما للاء والاحجار الشفة فلا يكون ذلك اللون كافيًا في رؤية لهواء
 مع كفايته في قبوله للضوء ان جعل قبوله له مشروطاً باللون (المقصود الرابع) ان ثمة
 شيئاً غير الضوء يترقق (أي يتلألأ) ويلمع (على) بعض (الاجسام) المستتيرة (كأنه شيء
 يفيض منها) أي من تلك الاجسام (ويكاد يسترلونها وهو) أعني ذلك الشيء المترقق
 (له) أي للجسم (اما لذاته ويسمى) حينئذ (شعاعاً) كما للشمس من التلألؤ واللمعان الذاتي
 (واما من غيره ويسمى) حينئذ (بريقاً) كما للمرأة التي حاذت الشمس (ونسبة البريق إلى
 الشعاع نسبة النور إلى الضوء) في أن الشعاع والضوء فإني للجسم والبريق والنور مستفادان
 من غيره

مبحث النوع الثالث

من المحسوسات (المسموعات وهي الاصوات والحروف) التي هي كيفيات عارضة للاصوات

(حسن جلي)

(قوله والحس لم يفعل الخ) قبل يجوز أن يكون في الجهة التي هي خلاف جهة الشمس بخلاف التكيف
 بالضوء أقوى فالحس يفعل به ولذا لم ير الكواكب فيها وبالجملة الكلام في الهواء الصرف كاسر وهذه
 الحجة لا يدل على استناده بل على استناده الهواء مطلقاً
 (قوله كافيًا في رؤية للتكيف بالضوء الضعيف) فان قلت الضوء الذي في الهواء ان كان في الضعف
 بحيث لا يرى كان الضوء الحاصل منه في وجه الارض أولى بأن لا يرى والتالي كاذب قلنا أجاب عنه
 الايام في المنخص باننا نلزم التالي لانا اذا نظرنا إلى الجدار الذي لاقاه الشمس كنا لا نرى فيه إلا اللون
 ولا نرى شيئاً من السكيفة الحاصلة فيه عند كونه في مقابلة الشمس وفيه ما فيه ويمكن الجواب بمنع
 لللازمة فلينأمل

(قوله التي هي كيفيات عارضة للاصوات) المفهوم مما ذكره الشارح في تقسيم الوجود على رأي

(ومباحثه) أى مباحث النوع الثالث (قسمان القسم الاول فى الصوت) قدمه على الحرف لكونه معروضاً له متقدماً عليه بالطبع (وفيه مقاصد الاول) ان الصوت قد كان بديهي التصور ككثير المحسوسات الا أنه (قد اشتبهت عندهم ماهيته بسببه) القريب أو البعيد (فتبيل الصوت) (هو التموج) أى تموج الهواء وهو سببه القريب (وقيل) الصوت (هو التفرع أو التلغ) مع ان هذين سببين له بعيدين (والحق) كما أشرنا اليه (ان ماهيته بديهية) مستغنية عن التعريف ومنايرة لما توهموه فان التموج محسوس باناس الا يرى ان الصوت الشديد وبما ضرب الصياح يتوجه فأفسده وأنه قد يمرض من الرعد ان بذلك الجبال وكثيراً ما يستأن على هدم الحصون العالية بأصوات البوقات والصوت ليس ملموساً فى نفسه وأيضاً التموج حركة والصوت ليس كذلك والتفرع مماسة والتلغ تقربى والصوت ليس شيئاً منهما وأيضاً كل منهما مبصر بتوسط اللون ولا شئ من الاصوات بمصر اصلاً (وسببه) أى سبب

(حسن جلي)

المتكلمين فى أول حواشى التجريد أن الحروف عند المتكلمين كقبات موجودة عارضة للاصوات ومن ثوابها ولهذا حصر شارحه السموع فى الصوت ولم يتعرض للحرف ولا يخفى أنه لا يلائم مدحهم قائم لا يجوزون قيام العرض بالعرض قبل والصواب فى تقرير الجواب أن الحروف عندهم كقبات غير موجودة عارضة للاصوات فلا تقضى بها فى حصر السموع فى الصوت وأنت خير بان القول بعدم مسموعية الحرف اللازم من هذا الجواب بعيد كيف ولو لم يكن الحرف مسموعاً لم يكن اللفظ المركب من الحروف مسموعاً أيضاً ولو قيل الحرف عند المتكلمين صوت متكيف بكنية مخصوصة ولو عدية فلا تقضى بها فى حصر السموع فى مطلق الصوت انما بعد تسليم مسموعية للتقيد أن كلام شارح التجريد لا يساعد هذا التقرير كما لا يخفى

(قوله فان التموج محسوس باللس الخ) قال الشارح فى بعض مصنفاته الحق أن المحسوس باللس هو البيل الحاصل فى الهواء حال التموج لا نفسه بل هي مدركة بؤم لا بفعل الحركة من شأنها أن تكون مبصرة ولو ثانياً فلا تكون من المعاني التي تدركها القوة الوهمية لانا قول ما ذكرتم أنسا هو فى حركة المتحرك المحسوس بالبصر وهنا ليس كذلك فلا يكون من شأن حركته أن تكون مبصرة الى ههنا كلاماً (قوله والصوت ليس كذلك) وإنما اعتراض القبط فى حواشى حكمة العين يجوز أن يكون بعض

الحركات صوتاً فيما لا يلتصق اليه

(قوله وأيضاً كل منهما مبصر) فى بعض النسخ منها بضمير المتنى وفى بعضها منها بضمير الجماعة نسكن صرح فى حواشيه على التجريد بان كلاماً من التفرع والتلغ والتموج محسوس مبصر فهذا يؤيد النسخة الثانية

الصوت (القريب توج الهواء وليس توجّه) هذا (حركة) انتقالية من هراء واحد
 بعينه (بن هو سديم بعد سديم وسكون بعد سكون) فهو حالة شبيهة بتوج الماء في
 الخوض اذا انثى حجر في وسطه وانما جعل التوج سبباً قريباً له لانه متى حصل التوج المذكور
 حصل الصوت واذا انتفى انتفى فانما نجد الصوت مستمراً باستمرار توج الهواء الخارج من
 الحلق والآلات الصناعية ومنقطعاً بانقطاعه وكذا الحال في طنين الطبلت فانه اذا سكن
 انقطع لا تنقطع توج الهواء حينئذ قال الامام الرازي وانت خير بأن الدوران لا يفيد الا
 الظن والمثله مما يطلب فيه اليقين على أن الدوران ههنا ليس بتمام وجوداً فلاله قد يوجد
 توج الهواء باليد ولا صوت هناك واما عدما فلأن ما ذكرتم انما يدل على عدم الصوت
 في بعض صور ما عدم فيه التوج لا في جميعها فلا يفيد ظناً ايضاً وقد يقال ان استقراء
 بعض الجزئيات مع الحدس القوي من الاذهان الثاقبة يفيد الجزم بكون الصوت معلولاً للتوج
 الهواء على وجه مخصوص وكذا الحال في كثير من المسائل العلمية يستعان فيها بالحدس القوي

(حسن جلي)

وان كانت النسخة الاولى موافقة للباحث المشرقية ثم ان المبصر نوع التجويع لا توج الهواء له عدم اللون
 الكائن للرؤية فيه وهذا التدرج يكتفي في الاستدلال على أن التوج ليس بصوت وبهذا الدليل ايضاً يبطل
 ما قيل من أن الصوت جسم وكذا بدليل معلومية الجسم ولو ثانياً دون الصوت

(قوله وبنه القريب توج الهواء) قيل ان كان حدوث الصوت وسبباً بشرط وطبق بالهواء لم يكن
 لنفس الانلاك صوت ونحو فرض لم يمكن وصوله اليها لا امتناع النفوذ من جرم التلك لكن ينسب الى
 الاساطين من القدماء انهم يثبتون للانلاك أحوالاً عجيبية ونغمات غريبة تخرج من سمعها العقل ويتعجب
 منها النفس وحكي عن فيثاغورس انه عرج بنفسه الى العالم العلوي فسمع بمقام جوهرة تنهه وذكاء قايه
 نغمات الانلاك وأصارت حركاتهم رجوع الى استعمال نفوي البدنية ورتب عليها الاركان والنغمات
 وكرر . لم التوسيق والخلق عندما ان الصوت يحدث بمحض خلق الله تعالى من غير تأثير لتجوج الهواء
 والترع والفتح كسائر الحوادث وكثيراً ما تورد الآراء الباطلة للفلاسفة من غير تعرض لبيان البطلان
 الا فيما يحتاج الى زيادة بيان

(قراء لتجوج الهواء على وجه مخصوص) اشارة الى دفع قوله ان الدوران ليس بتمام وجوداً
 وتخصيصه انهم لم يجعلوا سبب الصوت التوج المطلق بل التجويع الخصوص الحاصل بسبب الترع والقاع

الصائب فلا تقوم حجة على التبرع كونها معلومة يقينا (وسبب التموج المذكور قطع عفيف)
أي تفرق شديد (أو فرع عفيف) أي إمساك شديد راء ! كما سبين للتموج (أي بها)
ينفث الهواء من المسافة التي يسلكها الجسم (القصارع أو المقروع (في الجنبين) بمنف
(وينقاد له) أي ذلك الهواء المنفث (ما يجاوره) من الهواء فيقع هناك التموج المذكور
وهكذا تصادم الاهوية وتموج (أي أن تنتهي) إلى هواء لا يتقاد للتموج فيقطع هناك
الصوت ولا يتعداه (كالبحر المري في) وسط (الماء) فظهر أن كل واحد من القروخ
والقاع للتموج الهواء وإن كان التموج لقرع أشد انبساطا من التموج القاعي وذكر بعضهم
أن الهواء للتموج بهما على هيئة مخروط قاعدة على سطح الأرض اذا كان الصوت ملامسا

(حسن جلي)

وقوله مع كونها معلومة يقينا إشارة إلى دفع قوله لا يفيد إلا اللذان والمسئلة عما يطالب فيها اليقين فافهم
(قوله أي بها) يغث الهواء الخ) بمثل أن يكون ينث بالفاء والتاء : من فوق من الانفلات
وهو المقروخ وبمثل أن يكون بالقاف والباء الموحدة ثم مجرد انقلاب الهواء من بعض مسافة القارع
ليس علة مستلزمة للتموج السبب للصوت لحصوله قبل تمام القارع مع عدم الصوت حينئذ بل
التموج انقلابا من تمام المسافة وبالجملة انقلاب الهواء الملاصق لسطح المقروع معتبر في حصول التموج
السبب للصوت كما دل عليه السياق

(قوله قاعدة على سطح الأرض الخ) قال قلت ما الدليل على أن الهواء للتموج بهما على هيئة
المخروط وليس على هيئة اسطوانة مستديرة أحد جانبيها على الأرض وبالأخرى في جانب السماء قلت
الدليل عليه أنك إذا صوت في موضع من الأرض وفرشتا أن تنتهي ما يبلغ اليه صوتك من كل جانب
تصف فرسخ فالهواء للتموج من جوانبك على هيئة دائرة قطرها فرسخ مركزها في موضعك ولا
شك أن تنتهي ما يبلغ اليه الصوت من جهة القلوع مما يجاذي رأسك نصف فرسخ أيضا فلو كان الهواء
للمتموج كاسعاً لكان مستديرة يكون أيضاً جانبها الذي يلي السماء دائرة قطرها فرسخ مركزها ما يجاذي
تلك الدائرة وليس كذلك لأن البعد بينك وبين محيط تلك الدائرة أزيد من نصف فرسخ وإنما قلنا
أنه أزيد منه لأن الخط الواصل بينك وبين مركز تلك الدائرة الذي فرضنا بعده ما يجاذي رأسك
نصف فرسخ وتر لزاوية حادة والخط الواصل في محيطها وتر لزاوية قائمة وقد مر في موضعه ونحقق
بالتجربة المصدق أن وتر القائمة أطول من وتر الحادة فثبت أن الهواء للتموج على هيئة مخروطية كما
ذكره وبهذا التوضيح يعرف حامل قوله وإذا فرض الصوت الخ فليتنا

به ورأسه في السماء وإذا فرض الصوت في موضع عال حصل هناك بخروطان تطابق
قاعدتهما ومن هذا التصوير يعلم اختلاف مواضع وصول الصوت بحسب الجوانب وإنما
اعتبر السنف في القرع والقلم لانك لو قرعت جسما كالصوف مثلا قرعا لنا أو قلته كذلك
لم يوجد هناك صوت قيل وإنما لم يحملوها سببين للصوت ابتداء حتي يكون التلويج
والوصول الى السامعة سببا للاحساس به لا لوجوده في نفسه بناء على أن القرع وصول
والقلم لا وصول وهما آياتان فلا يجوز كونهما سببين للصوت لانه زمني ورد ذلك بان التلويج
ان كان آتيا فقد جعلوه سببا للصوت الزمني وان كان زمانيا فقد جعلوا القرع والقلم
الآتين سببا له فجعل الآتي سببا للزمني لازم على كل تقدير ولا محذور فيه اذا لم يكن
السبب علة تامة أو جزءا أخيرا فثبت ان لا يلزم حينئذ أن يكون الزمان موجودا في الآن
المقتصد الثاني الصوت كيفية قائمة بالهواء يحملها الهواء (الى الصباخ) فيسمع الصوت
لوصوله الى السامعة (لا لتعلق حاسة السمع به) أي بالصوت مع كونه مبدأ عن الحاسة
(كالرئي) فانه يري مع بده عن الباصرة لأجل تعلق بينهما كما ستعرفه والمقصود أن
الاحساس بالصوت يتوقف على أن يصل الهواء الحامل له الى الصباخ لا بمعنى أن هوا

(حسن چلی)

(قوله فلا يجوز كونهما سببا للصوت لانه زمني قال صاحب الصحائف في بحث اذا لا نسلم ان
الصوت زمني لان بعض الحسروف آتى كما يجي مع انه صوت ولا يخفى عليك انقاعه بما مر من ان
الحرف عارض للصوت لا نفسه

ا قوله أو جزءا أخيرا منها قيل لا شك ان كلام الوصول واللا وصول جزء أخير لعل التلويج
فاذا كانا آتين يلزم ان يكون الجزء الاخير آتيا والوصول زمانيا ولو سلم انه ليس بجزء أخير فمجرد
الجزئية مع كونه آتيا يستلزم المحذور لان المتوسط بين ذلك الجزء الآتي والوصول الزمني أعني التلويج
اما ان يكون آتيا أو زمانيا فالمحذور ثابت والجواب عن الاول التبع وعن الثاني بان المحذور على تقدير
توسط الزماني انما يلزم اذا جعل ذلك الآتي علة تامة للمتوسط الزمني أو جزءا أخيرا منها وهو ممنوع
[قوله لوصول الى السامعة] ذكره تمييذا لما عطف عليه قوله لا لتعلق حاسة السمع

(قوله يتوقف على ان يصل الهواء الحامل له الى الصباخ) اعترض عليه صاحب الصحائف بان
تذكر ان صوت المؤذن عند هبوب الرياح يميل عن جهتها الى خلافها وذلك ضروري بغيره كل أحد
بالتجربة ومن المعلوم ضرورة ان الهواء الحامل لذلك الصوت ما وصل الى صباخنا اذ نحن وقتئذ في

واحداً بينه يتوج ويتكيف بالصوت ويوصله الى القوة السامة بل بمعنى أن ما يجاور ذلك الهواء المتكيف بالصوت يتوج ويتكيف بالصوت أيضاً وهكذا الى أن يتوج ويتكيف به الهواء الراكد في الصماخ فتدركه السامة حينئذ وانما قلنا أن الاحساس بالصوت يتوقف على وصول الهواء الحامل له الى حاسة السامع (لوجوده بالأذن أن من وضع فيه في طرف أنيوبة) طويلة (د) وضع (طرفها الآخر في صماخ انسان وتكلم فيه) بصوت عال (سمعه) ذلك الانسان (دون غيره) من الحاضرين وان كانوا أقرب الى المتكلم من ذلك الانسان (وما هو الا لخصرها) أي ليس ما ذكره من سماعه للصوت دون غيره الا لخصر الانبيوبة (الهواء الحامل للصوت ومنها إياه من الانتشار والوصول الى صماخ الثير) فلا يصل الا الى صماخ ذلك الانسان فلا يسمعه الا هو (ثاني أنه) أعنى الصوت (يعمل مع الريح كما هو المجرى في صوت المؤذن على المنارة) فمن كان منه في جهة تهب الريح اليها يسمع صوته وإن كان بعيداً ومن كان في غير تلك الجهة لا يسمعه وان تساوى في مسافة البعد وما ذلك الا لأن الريح تعمل الهواء الحامل له وتحركه الى الجانب الذي هبت اليه فتل على أن نسمع الصوت يتوقف على وصول حامله الى قوة السمع (الثالث أنه) أي سماع الصوت (بتأخر عن سببه) أعنى سبب الصوت (تأخر أزماناً فإنا نشاهد ضرب النفاس على الخشب (من بعيد ونسمع صوته) الذي

(حسن جاي)

موضع لا ربح فيه حتى يقال أنه صرفه عن جهتها بل كان خارجاً عن ذلك الموضع صرفه الريح عن جهتنا فقد سمعنا صوتاً مع عدم وصول الهواء الحامل لذلك الصوت الى صماخنا وقبيل نظر لان نشوش سماع الصوت حينئذ يدل على وصول الهواء الحامل له الى صماخنا اذ لو لم يكن الاحساس متوقفاً على ذلك الوصول لما نشوش ضرورة والثاني بالحل بالتجربة فكيف لا يقدم

[قوله وما هو الا لخصرها الخ] قد يقال لا يجوز ان يكون ذلك بمنع الانبيوبة ان يتعمق حاسة السمع بالصوت الذي في داخلها كما يمنع حاسة البصر من رؤية ما في داخلها اذا كان فيه شيء مرفى فلا يفيد توقف الاحساس بالصوت على وصول الهواء الحامل الى الصماخ على الا لا نعلم عدم وصول الهواء الى صماخ الحاضرين ولو قبل لو وصل لسمع بمنع لجواز توقفه على شرط آخر

(قوله وان تساوى في مسافة البعد) انارة التي دفع اعتراض صاحب المعاني بمجواز ان يكون عدم السماع لبعد الصوت عن حد السماع حينئذ لان الادراك من البعيد لا بد ان يكون له حد كما في الابصار فاذا جاوز المدرك ذلك الحد لا يدرك

(قوله ولسمع صوته الذي يوجد معه بلا تخلف) فيه بحث لان وجود الصوت اذا كان مع الضرب

يوجد معه بلا تخلف (بعد ذلك بزمن متفاوت ذلك الزمان بالقرب والبعد وما هو إلا لسلك
الهواء الحائل له في تلك المسافة) حتى يصل الى صماخنا ونعرض عليه الامام الرازي بأن
ان جوده اثباتاً لجملة في الدوران اذ محصولها انه متى وجد وصول الهواء الحائل وجد السماع
ومتى لم يوجد لم يوجد فلا يفيد الا ظناً وقد سبق ان مثلها يحتاج الى حدس ليفيد جزماً (احتج)
هو على صيغة انبئي للقول أي احتج المخالف علي ان الاحساس بالصوت لا يتوقف على وصول
حاله الى الحاسة (بأننا نسمع الصوت من وراء جدار) فليظ جداً ونفرض كونه محيطاً
بجميع الجوانب أيضاً ولا يمكن أن يكون ذلك السماع بسبب وصول الهواء الحائل له الى
السامع فان الهواء ما لم يتشكل بشكل محسوس لم يتكيف بالكيفية المخصوصة (نفوذ الهواء)
الحائل للصوت (فيه) أي في الجدار المذكور ومتأفده الضيقة في الغاية (بأنها على شكله)
الذي بسببه يتكيف بالكيفية المخصوصة موصلاً لها الى الحاسة (بما لا يمتل) فلو كان
السماع موقفاً على الوصول لم يتصور ههنا سماع أصلاً (فلما شرطه بقاؤه على كيفيته)
أي شرط السماع بقاء الهواء على كيفيته التي هي الصوت المنفرع على التمزج (ولا بعد أن

حسن جوابي)

الذي هو الفرع الآتي يلزم ان يكون الآتي علة لازمة للزمان أو جزوا منها مثلاً ما له فيعود الاشكال
السابق المهم الا ان يريد بالمعية أهم مما هو في حكمها بسبب قوة الزمن المتخلل وكذا من عدم التخلف
(قوله وما هو إلا لسلك الخ) اعترض عليه صاحب الصحائف بمواز ان يكون عدم السماع وقت
الضرب لبعد الصوت وقتاً عن حشد السماع فاذا وصل حشد سمع ان لم لو ثبت ان السماع قد يتأخر عن
مشاهدة ضرب النفس سواء كان على حد السماع أم لا اندفع لسكن ابانه عسير ثم انه يرد ان يقال لم
لا يجوز ان يكون ذلك لبعد تعاقب حاسة السمع وسرعة تعاقب حاسة البصر بسبب آخر دون توسط
سلك الهواء فتأمل

(قوله وان فرض كونه محيطاً بجميع الجوانب أيضاً) اشار الى دفع اعتراض صاحب الصحائف
انوارده على ظاهر عبارة المنصف وهو انه يجوز ان يكون وصول الهواء الى الصماخ من مخرج آخر لاسن
للتأخذ الضيقة في الجدار ووجه تدفع ظاهر فان قلت لا نسلم سماع الصوت من وراء مثل هذا الجدار
فت الكلام في الجذر المحيط بجميع الجوانب المتشابهة على المناقذ الضيقة والتجربة شاهدة بسماع الصوت
من وراءه لم نعدمت التمام عدم السماع لدلائلها على ان الحواس كما كان مائة أقل كان السماع أضعف
وكما كانت أكثر كان أقوى فتأمل

(قوله ولا يفيد ان يستند في المناقذ الخ) نفوذ الهواء المكيف في الجدار الصلب وإصلاحه الى انسامه

ينفذ (الهواء) في المنافذ الضيقة (متكيفا بها) أي بالكيفية التي هي للصوت المخصوص (وإطلاق الشكل على الكيفية تجوز) فن قال أن الهواء الحامل للصوت متشكل بشكل مخصوص أراد به تكيفه بكيفيته للمبنة على سبيل التجوز ولم يرد به أنه متشكل بالشكل الحقيقي حتى لا يتصور نفوذه في تلك المنافذ مستقيماً لشكله على حاله وربما يحتاج على عدم توقف الاحساس على الوصول بأن الحروف الصامتة لا وجود لها إلا في أن حدوثها فلا بد أن يكون سمعاً دائماً قبل وصول الهواء الحامل لها البناء وفساده ظاهر مما صورناه في كيفية لوصول وقد يحتاج عليه أيضاً بأن حامل حروف الكلمة الواحدة اما هواء واحد أو متعدد فلي الأول يجب أن لا يسمعها الا سماع واحد وعلى الثاني يجب أن يسمعها السامع الواحد مراراً كثيرة ويحتاج بأن الحامل لها هواء متعدد لكن الواصل الى السامع الواحد جاز أن يكون واحداً ولو فرض تعدد الواصل اليه جاز أن يكون السماع مشروطاً بالوصول أول مرة فيكون شرط السماع فيها بعدها متفياً

﴿ المقصد الثالث ﴾ الصوت ، وجود في الخارج (أي في خارج الصماخ) لا أنه انما يحصل

(حسن جلي)

بل وان فرض مما فرض فيه الانبوية نفسها دون نفوذه في الانبوية والوصول الى الحاضرين مع تحقق السام الضيقة في كل منهما يستدعي قارناً ولعل الفرق بعد تسليم ان الصوت لا يسمع في خارج الانبوية ويسمع من وراء الجدار المحيط بجميع الجوانب وان فرض الصوتان متساويين في الملو ان خروج الهواء من المنافذ الضيقة يستدعي ضغطاً قوياً وعند تحقق هذا الضغط يخرج من العارف الآخر للانبوية وأما في الجدار المذكور فلا يخرج للهواء سوى المنافذ الضيقة فلي تأمل

(قوله أراد به تكيفه بكيفيته للمبنة) وقد يجوز ارادة حقيقة الشكل ويحتاج الى بقائه في السمع بناء على أنه من المدمات

(قوله بما صورناه في كيفية الخ) اذ قد ظهر بما صورناه في أول هذا المقصد ان تكيف الهواء بالتجوز لان الهواء الاول المتكيف يمتد ويتغل الى الصماخ بل الهواء الجدير له تكيف بتلك الكيفية وهكذا الى ان ينتهي حينئذ يجوز ان يكون هواء مكيفاً بحرف صامت وبعده هواء آخر مكيف بحرف آخر مستند الى الصماخ فلا يلزم وجود حرف صامت في زمان فلا محذور

(قوله الصوت موجود في الخارج) هنا نكتة ينبغي ان ينبه عليها وهي ان الظاهر ان الوجود من الصوت في الخارج أمر بسيط غير منقسم كما ان الوجود من الحركة أيضاً ذلك وهو الحركة بمعنى المتوسط وكذا من الزمان وهو الآن السبيل وان لم يصرحوا بذلك في الصوت وذلك لان دلائلهم على

في الصماخ) على ما توهم به من أن الفوج الناشئ من لفرع أو التلع اذا وصل الى الهواء المجاور للصماخ حدث في هذا الهواء بسبب توجه الصوت ولا وجود له في الهواء المتموج الخارج عن الصماخ (والا) أي وان لم يكن الصوت موجوداً في الخارج بل في داخل الصماخ فقط (لم ندرك جهته) أصلاً، لأنه لما لم يوجد الا في داخله لم ندركه إلا في تلك الحالة التي لا أثر للجهة معها فوجب أن لا ندرك أن الصوت من أي جهة وصل اليها (كما أن اليد لما كانت تلمس الشيء حيث تلقاه) ويصل ذلك الشيء اليها (لا في مسافة لم يتميز) عندنا بلمس اليد (جهته) أي جهة ذلك الشيء لللمس ولم ندر أنه من أي جهة أتانا لكننا ندرك في بعض الاوقات جهات الاصوات فوجب أن يكون الصوت موجوداً قبل الوصول الى السامعة وأن يكون مدركاً هناك أيضاً لتمييز جهته وليس يلزم أن يكون حينئذ بعيداً عنا ليناقي ما تقدم من أن الاحساس بالصوت مشروط بوصول

(حسن جلي)

ان للوجود من الحركة مثلاً أمر بسيط غير متهم هو انه لو اقدم لامتنع اجتماع أجزائه في الوجود والالكان قاراً وما يمتنع اجتماع أجزائه في الوجود لا يكون موجوداً بالضرورة فيلزم ان لا تكون موجودة في الخارج وهو باطل بالضرورة وهذا البرهان يجري في الاعراض البالية صوتاً كان أو غيره فلزم القول بكون الوجود من الصوت أيضاً أمراً بسيطاً غير منقسم ولا شك انه مستمر لانه لما كان معلولاً للفوج المسواه الذي هو حركة مخصوصة حاصلة من قرع أو قلع مخصوصين وكانت الحركة مستمرة كان معلولها أيضاً مستمراً بحسب استمرارها فاذا انقطع توجه يندم الصوت الحاصل فيه واذا أدى توجه الى فوج هواء آخر مجزؤه حمل صوت آخر وهلم جرا الى انقطاع الفوجات وليس الصوت الحاصل في الفوج الثاني هو الصوت الاول الحاصل في الفوج الاول والا لزم انتقال العرض (قوله كما ان اليد لما كانت تلمس الخ) فيه ان عدم ادراك جهة اللمس كليا يمنع قائلاً ندرك جهة الخ الحادة عند هبوبها علينا وان ادعي هذا جزئياً لم يكن لتشبيه وجهه قال الخارج في بعض مصنفاته هذا الاشكال لا يضر للملل لان قوله كما ان اليد الخ لتوضيح لا للاستدلال ولا لصار تمثيلاً فيد الظن والمثلية عليه وفيه نظر لان الملازمة المذكورة في أصل الاستدلال وما ذكر في بيانه بمنوع حينئذ والدند ادراك جهة اللمس أحياناً مع ان اللمس حيث تلقاه اتفاقاً فكيف لا يضر للملل والحق ان احتمال ادراك الجهة بكون الفوج في الانوية الخارجية مبدأ لحالة يصير سبباً لتلك الادراك من غير ان يكون هناك صوت قائم وان كان لا يخلو عن بعد وقد اعترف بان المثلية يطلب فيها اليقين (قوله وليس يلزم ان يكون حينئذ الخ) أي ليس يلزم من ادراك الجهة ان يكون الصوت حين

الهواء الحامل له البنا بل يجوز أن يكون قريباً متاجداً فيكون واصلاً البنا اذ لم نرد بالوصول حقيقته بل ما يتناولها وما في حكمها من القرب (ولذلك) أى ولان الصوت موجود في خارج الصماخ (تميز بين) الصوت (القريب و) الصوت (البعيد) اذ لولا أن الاصوات موجودة في خارج الاصمخة ومدركة بحيث هي من الامكنة لما أمكننا أن نميز بينها بحسب القرب والبعد وهذا الدليل الثاني لا يقتضيه على ادراك الصوت في مكانه القريب أو البعيد من السامع يتأني بظاهرة اشتراط الاحساس بالوصول لكن قال صاحب المعبر انا قد علمنا أن هذا الادراك انما يحصل أولاً بقرع الهواء المتموج لتجويف الصماخ ولذلك يصل من الابد في زمان أطول لكن بمجرد ادراكنا الصوت القائم بالهواء الخارج للصماخ لا يحصل لنا الشعور بالجهة والقرب والبعد بل ذلك انما يحصل بتتابع الاثر الوارد من حيث ورد وتبع ما بقي منه في الهواء الذي هو في المسافة التي فيها ورد قال والحاصل أن عند غفلتنا برد علينا هواء قارع فندرك الصوت الذي فيه عند الصماخ وهذا القدر لا يبيد ادراك الجهة ثم انما بعد ذلك نتبعه بتأملنا فيتأدى ادراكنا من الذي وصل البنا الى ما قبله فباقله من جهته ومبدأ وروده فان كان بقي منه شيء متأداً أدركناه الى حيث يتقطع ويفنى وحينئذ ندرك الوارد ومورده وما بقي منه موجوداً وجهته وبعد مورده وقربه وما بقي من قوة أواجهه وضمفها وان لم يبق في المسافة أثر يبينها على المبدأ لم نعلم من قدر البعد الا بقدر ما بقي ولذلك لا نفرق في البعد بين الرعد الواصل البنا من أعالي الجو وبين دوى الرجى التي هي أقرب البنا ونفرق فيه بين كلامي وجليين لا تراهما وبعد أحدهما منا ذراع وبعد الآخر ذراعان فاما اذا سمعنا كلامهما عرفنا قرب أحدهما وبعد الآخر قال الامام

(حسن جلي)

ادراكه المنقضى الى ادراك جهته بعيداً لان ادراكه حال قربه يبيد ادراك جهته وان كان مبدؤه بعيداً في نفس الامر فليتأمل
(قوله يتأني بظاهرة اشتراط الاحساس بالوصول) سواء حل على الوصول حقيقة أو ما يتناوله وما في حكمه من القرب جداً وذلك لئلا يحل أن الصوت البعيد يدرك حيث هو وانما قال بظاهرة لا يمكن أن يقال الوصول شرط احساس البعيد بطريق التبع كما أشار اليه بتعليل كلام صاحب المعبر
(قوله الا بقدر ما بقي) لا حاجة الي جعله استثناء منقطعاً لان الشيء أولاً بفناء الاثر المنبئ على المبدأ لا مطلق بفناء الاثر فتأمل

الرازي هذا متبني ما قيل في هذا المقام وقد بقي فيه بحث وهو أنه يجب أن السامع يتبني من الذي وصل اليه الى ما قبله فما قبله ولكن مدرك السمع هو الصوت نفسه دون الجهة فانها غير مدركة بالسمع أصلاً وإذا لم تكن الجهة مدركة له لم يكن كون الصوت حاصلاً في تلك الجهة مدركاً له فبقي أن يكون مدركه الصوت الذي في تلك الجهة لا من حيث أنه في تلك الجهة بل من حيث أنه صوت فقط وهذا القدر المدرك بالسمع لا يختلف باختلاف الجهات فلا يكون موجبا لادراك الجهة أصلاً وضمفه ظاهر فان الصوت اذا أدرك في جهة علم أنه في تلك الجهة وان لم تكن الجهة ولا كون الصوت حاصلاً فيها مما يدرك بالسمع ألا ترى أن الرائحة اذا أدركت من جسم علم أنها فيه وان لم يكن الجسم ولا كون الرائحة فيه حاصلة مما يدرك بالشم (لا يقال انما ندركها للتوجه منها) أي انما ندرك جهة الصوت لان الهواء القارح الصاخ توجه من تلك الجهة لا لان الصوت موجود فيها كما ذكرتم في الدليل الاول (و) يتميز بين القريب والبعيد (لان أثر القريب أقوى) من أثر البعيد فان التفرع مثلاً اذا كان قريباً كان الأثر الحادث عنه أقوى من الأثر الحادث من البعيد فذلك امتياز القريب من البعيد لا لان الصوت موجود في خارج الصاخ مسبوع حيث هو من مكان قريب أو بعيد كما ذكرتموه في الدليل الثاني (لانا نجيب عن الاول أن من سد) أي بأن من سد (أحدى أذنيه) التي تكون في جانب الصوت (وسمع) الصوت (بالأخرى عرف الجهة) وعلم أن الصوت اتما وصل اليه من جانب الاذن المسدودة ولا شك أن التوج لا يصل الى غير المسدودة الا بالانمطاف فيكون الهواء القارح واضلاً الى السامع من خلاف جهة الصوت فلا يكون ادراك جهته بسبب توجه الهواء القارح منها (و) نجيب (عن الثاني أنه) أي بأن السامع (يميز بين القوى البعيد والضعيف القريب) فيبطل

(حسن جلي)

(قوله لانا نجيب عن الاول) قيل هو كلام على السند وأجيب بان الحصر في قوله انما ندركها للتوجه يدل على مساواته للسمع وأنت خير بان ذلك الحصر اضافي كما يدل عليه قول الشارح لا لان الصوت موجود فيها فلا يدل على مساواته للسمع ويؤيده ما ذكره الكاشاني في شرح الملخص وأورد الشارح في حواشي حكمه العين بلا تعرض لما عليه حيث قال ولتأمل ان يمنع انحصار سبب ادراك الجهة في اللذ كورين حتي يلزم من بطلان أحدهما تعين الآخر

مأنوهم من أن القريب هو الأقوى ولو صح ذلك لوجب أن يشتبه علينا الحال في القوة والضعف والقرب والبعد حتى إذا سمعنا صوتين متساويين في البعد مختلفين في القوة وجب أن تردد ونجوز أن يكون أحدهما قريباً والآخر بعيداً أو يكون التفاوت بينهما في القوة لذلك لا تتفاوت ما في أنفسهما قوة وضعفا وليس الأمر كذلك في المقصد الرابع الهواء في التمدد الحامل للصوت (إذا صادم) جسماً (أماس كجبل أو جدار) اعتبر الملاسة فيهما والمشهور في الكتب اعتبارها في الجدار دون الجبل (ورجع) ذلك الهواء المصادم (بينته) لأن ذلك الجسم يقاومه ويصرفه إلى خلف ويكون شكله في التمدد بايأ على هيئته (كالكرة المرمية إلى الحائط) المقاوم لها فتنبو الكرة عنه إلى خاف (رجع) جواب إذا أي رجع ذلك (الهواء القهقري فيحدث) في الهواء المصادم الرابع (صوت شبيه بالاول وهو الصدى) المسموع بعد الصوت الاول على تفاوت بحسب قرب المقاوم وبعدته (فرعان) على القول بوجود الصدى (الاول الظاهر ان الصدى) أى سبب الصدى (تخرج هواء جديد لارجوع الهواء الاول) وذلك لأن الهواء إذا توجع على الوجه الذي عرفته فيما مر حتى صادم التمدد منه جسماً يقاومه ويرده إلى خاف لم يبق في الهواء المصادم ذلك التمدد الذي كان حاصله بل يحصل فيه بسبب مصادمته ورجوعه تمدد شبيه بالتمدد الاول فهذا التمدد الجديد الحاصل بالمصادمة والرجوع هو السبب للصدى الشبيه بالصوت الاول وبما أن التمدد الاول كان يصدم بعد صدم وسكون بعد سكون كذلك الحال في التمدد الثاني الذي كان ابتدؤه عند انتهاء الاول وقد يظن أن الهواء

(حسن جاني)

(قوله والمشهور في الكتب اعتبارها في الجدار دون الجبل) قيل لكن الحق اعتباره فيها معاً لأن الجبل إذا لم يكن أماس تصادم بعض أجزائه قبل وبعض أجزائه بعد فيغير التمدد الاول ولا يكون التمدد الثاني شبيهاً بالاول وبالملة ما يكون سبباً لاشتراط الملاسة في الجدار يترن سبباً لاشتراطها في الجبل فاما أن لا يترن في شيء منهما أو يترن فيهما معاً بقي هنا بحث ذكره في الصحائف وهو أن قد نسمع الصدى في الصحراء جبلها على بعد خسة فراسخ أو أكثر ولا يمكن صد ولا التمدد اليه ولا نسمع صوتاً من عليه فالاشبه عدم اشتراط العاكس في الصدى كما ذكره الامام (قوله ورجع ذلك الخ) هذا متمد من الرجوع أي رجع ذلك الجسم الأماس الهواء المصادم وأما قوله رجع فهو من الرجوع فلا يلزم التكرار

المصادم يرجع متصفاً بتوجه الاول بعينه فيجعل ذلك الصوت الاول الى السامع ألا ترى ان الصدى يكون على صفته وهيئته وهذا وان كان محتملاً الا ان الاول هو الظاهر والفرع (الثاني قد ظن بعض ان لكل صوت صدى) قال الامام الرازي الاشبه ذلك لانه اذا تموج هواء عن مكان لابد ان يتموج الى ذلك المكان هواء آخر لا يمنع الخلاء فيكون تموج الهواء الآخر سبباً للصدى وانت خبير بان هذا انما يتم اذا كان الصدى حادثاً من انتقال الهواء الآخر الى مكان الهواء المتوج الحاصل للصوت لامن رجوع الهواء الحامل له بسبب معاصمته لما يقاومه على أحد الوجوهين كما مر آنفاً (لكن قد لا يحس به) أي الصدى (اما لقرب المسافة بين الصوت وعاكسه) فلا يسمع الصوت والصدى في زمانين متباينين بحيث يقوي الحس على ادراك تباينهما (فلا يميز بينهما) أي بين الصوت وصداه لمعجز الحس من التمييز بين الامثال فيحس بهما على انها صوت واحد كما في الحمامات والقباب الملس الصقيلة جداً (واما لان العاكس لا يكون صلباً أملس فيكون) الهواء الرابع بسبب مقاومة العاكس المذكور (كالكرة) التي (ترى الى شيء لين) فلا يكون نبوهاعته الاضعف (فيكون رجوعه) أي رجوع الهواء عن ذلك العاكس (ضعيفاً) فلا يحدث هناك الا صدى ضعيف خفي يتعذر الاحساس به هذا اذا اشترط في الصدى وجود المقاوم العاكس واما اذا لم يشترط ذلك كما لم من كلام الامام فيقال كما ذكره قد لا يسمع الصدى اما لقرب الزمانين كما مر واما لانتشاره كما في الصحراء (ولذلك) أي ولما ذكرناه من حال الصدى (كان صوت الثغري في الصحراء أضعف منه في المسقعات) اذ ليس السبب في هذا الا ان الصدى يقترن بالصوت في المسقف فيتقوى ويتضاعف صوته حينئذ بالصدى المحسوس معه في زمان واحد بخلاف الصحراء اذ ينتشر هناك الصدى أولاً يوجد فيها على القول باشتراط العاكس

﴿ القسم الثاني في الجروف وفيه مقاصد ﴾

أربعة (المقصد الاول عرفه) أي الحرف (بن سينا بأنه كيفية) أي هيئة وصفة (تعرض قوله أي هيئة وصفة) فسر السكيفية بها ليتناول طول الصوت وقصره حتى يصح الاحتراز عنهما بقوله تميزاً في السمع واعلم ان كون الحرف عبارة عن تلك السكيفية العارضة للصوت انما هو عند الشيخ

للمصوت بها) أى بتلك الكيفية (يمتاز) الصوت (عن) صوت آخر (مثله في الحدة والنقل
تميزاً في السموغ) هذا تعريفه (و) اما الكشف عن مفهومه فهو ان نقول (قوله) تعرض
للمصوت أراد به ما يتناول عروضها له في طرفه عروض الآن للزمان ليتناول الحروف
الآتية) وهذا اشارة الى ما ذكره الامام الرازى من أن التعريف المذكور لا يتناول
الحروف الصوامت كالتاء والطاء والدال فانها لا توجد الا في الآن الذي هو بداية زمان
الصوت أو نهايته فلا تكون عارضة له حقيقة لان العارض يجب أن يكون موجوداً
مع المروض وهذه الحروف الآتية لا توجد مع الصوت الذي هو زمني قال ويمكن
أن يجاب عنه بأنها عارضة للصوت عروض الآن للزمان والنقطة لخط يمتد
عروض الشيء للشيء قد يكون بحيث يجتمعان في الزمان وقد لا يكون وحينئذ يجوز أن
يكون كل واحد من الحروف الآتية طرفاً للصوت عارضاً له عروض الآن للزمان فيندفع
الاشكال (و) قوله (مثله في الحدة والنقل ليخرج) عن التعريف (الحدة) أى الزبرة
(والنقل) أى الهمجة فانها وان كانتا صفتين مسموعتين عارضتين للصوت فيمتاز بهما ذلك
الصوت عما يخالفه في تلك الصفة العارضة الا أنه لا يمتاز بالحدة صوت عن صوت آخر بمثاله
في الحدة ولا بالنقل صوت عما يشاركه فيه (و) قوله (تميزاً في السموغ ليخرج الفنة) التي
تظهر من تسرب الهواء بعضاً الى جانب الانف وبعضاً الى الفم مع انطباق الشفتين
(والبهوحة) التي هي غلظ الصوت الخارج من الحلق فان الفنة والبهوحة سواء كانتا لذتين
أو غير. لذتين صفتان عارضتان للصوت يمتاز بهما عما يشاركه في الحدة والنقل لكنهما ليستا
مسموعتين فلا يكون التميز الحاصل منهما تميزاً في السموغ من حيث هو مسموع (ونحوها)

(حسن جليلي)

وعند جمع من المحققين الحرف هو الصوت المروض للكيفية انه كورة والاشبه بالحق انها مجموع
العارض والمروض كما صرح به البعض ويشير اليه الشارح فيما يأتي
(قوله عن صوت آخر مثله في الحدة والنقل) المراد من الصوت الآخر هو الذي لا يكون ميكفاً
بالكيفية التي في الصوت الاول والا فالحرف الواحد يمكن ان يختلف به مرتين بحيث لا يختلف الحدة
والنقل فيها فلا يصح ان يراد الامتياز عن جميع الاصوات التي تشارك في الحدة والنقل كما قيل
(قوله من حيث هو مسموع) اشارة الى دفع اعتراض السيد السمرقندي الذي أشار اليه صاحب

كطول الصوت وقصره وأكونه طيباً وغير طيب فإن هذه الأمور ليست مسموعة أيضاً
أما الطول والقصر فلائهما من الكميات المحضة أو المأخوذة مع إضافة ولا شيء منهما
بمسموع وإن كان يتضمن هنا المسموع فإن الطول إنما يحصل من اعتبار مجموع صوتين صوت
حاصل في ذلك الوقت وهو مسموع وصوت حاصل قبل ذلك الوقت وليس بمسموع وأما كون
الصوت طيباً أي ملائماً للطبع أو غير طيب فامر يدرك بالوجدان دون السمع فهما مطبوعان
لا مسموعان (إذا تختلف) هذه الأمور أعني الفنة والبحوحة ونحوهما (والمسموع واحد
وقد نجد والمسموع مختلف) وذلك لأن هذه الأمور وإن كانت عارضة للصوت المسموع

(حسن جلي)

المقصد أيضاً وهو أنه لا دلالة لقولنا تميزاً في المسموع على أن يكون مائة التميز مسموعاً أم لو قبل تميزاً
بالمسموع أصبح ما ذكر وجه الدفع أن تميز المسموع من حيث هو مسموع إنما هو بأن يكون ما به
الامتياز مسموعاً كما سيظهر من كلامه

(قوله فلائهما من الكميات المحضة أو المأخوذة مع إضافة) قد نقل الشارح في مباحث الكم
المتصل عن المباحث المشرقية معنى كونها من أحدهما لكن إنما يستقيم إذا جعل معروضهما موجوداً
في الخارج وأما إذا جعل الموجود من الصوت في الخارج أمراً بسيطاً غير منقسم على قياس ما قبل في
الحركة والزمان فلا بد أن يكون الطول والقصر القائمان بالصوت الممتد على معانها المصدري ولا يكونان
من الكميات الموجودة في الخارج عند هذا المعرف وغيره من الفلاسفة

[قوله وإن كان يتضمن هنا المسموع فإن الطول الخ] الظاهر من سياق كلامه أن ضمير يتضمن
إذا كان على صفة المعلوم راجع إلى الطول ويجهل أن يرجع إلى كل من الكميات المحضة والمأخوذة
مع الإضافة وأراد بقوله هنا حيث كان معروضهما الصوت فإن الكلام فيه يورثه قول الأبيري نعم كل
منهما يتضمن للصوت الذي هو مسموع لكن المفهوم من قوله فإن الطول الخ أن يتضمنها المسموع إنما هو في
صورة الطول وأنت خبير بأن تضمن هنا ليس على معناه المتعارف في النطق إذ ليس المسموع هنا جزء
مدلول الطول بل معروضه وإن تضمن أيضاً يتضمن هنا المسموع وإن كان المراد تضمن معروضه فمحقق
في القصر أيضاً لكون الصوت زمانياً البتة فلا وجه وجبياً للتخصيص اللهم إلا أن يبنى الكلام على تبادل
ذلك من الطول دون التصر وهذا التبادر لما لا يتكرر

(قوله فهما مطبوعان) ذكر في حاشية التجريد أن ملائمة الصوت وعدمها مدركان بالقوة الواهمة
لأنهما من المعاني الجزئية المتعاقبة بالحواس وكان الشارح إنما عدّها هنا مطبوعين نظراً إلى أن إدراك
الواهمة لما يدخل من الطبع

الأنها في نفسها ليست مسموعة فلا يكون اختلافها مقتضيا لاختلاف المسموع ولا اتحادها مقتضيا لاتحاده بخلاف العوارض المسموعة فإن اختلافها يقتضي اختلاف المسموع الذي هو مجموع الصوت وعارضه واتحادها يقتضي اتحاد المسموع لا مطلقا بل باعتبار ذلك العارض المسموع فتأمل واعلم أن الحكم بأن الفنة والبعوثة والجهارة والخفابة ليست مسموعة منظورية وإن الحرف قد يطلق على الهيئة المذكورة العارضة للصوت وعلى مجموع العروض والعارض وهذا أنسب بما بحث العربية قال المصنف (وبالجملة فاعية الحرف أوضح من ذلك) الذي ذكر في تعريفها لما مر من أن الإحساس بالجزئيات أقوى في ائادة المعرفة بماهيات المحسوسات من تعريفاتها بالأقوال الشارحة إذ لا يمكن لنا أن نعرفها إلا بماضات واعتبارات لازمة لها لا يفيد شي منها معرفة حقائقها وكأن المقصود بما ذكر في تعريفاتها تنبيهه على خواصها وصفاتها (المقصد الثاني) الحروف تنقسم من وجوه الأول) أن الحروف (اما مصونة وهي التي تسمى في العربية حروف المد واللين) وهي الألف والواو والياء إذا كانت ساكنة متولدة من اشباع ما قبلها من الحركات المجانسة لها فإن الهم مجانس للواو والفتح للألف والكسر للياء (واما صامتة وهي ما سواها) أي ما سوي الحروف

(حسن جلي)

(قوله وهذا أنسب بما بحث العربية) قال رحمه الله لأن أصحاب العلوم العربية يقولون الكلمة مركبة من الحرف ويقولون للكلمة صوت كذا فلو لم يكن الحرف عندهم مجموع المعارض والمعرض بل عارض الصوت فقط لما صح منهم ذلك والحاصل أن إطلاق الصوت على الكلمة المركبة من الحرف على تقدير كون الحرف نفس الهيئة العارضة للصوت مجاز تسمية للمعارض باسم المعرض وعلى تقدير كون الحرف عبارة عن المجموع تسمية لكل باسم الجزء ومن البين أن الثاني أنسب وما ذكرنا يظهر أن كون الحرف عبارة عن نفس المعرض أنسب بذلك القول من المذهبين الآخرين إذ لا مجاز في ذلك الإطلاق على هذا التقدير أصلا

(قوله اما مصونة الخ) اما سميت مصونة لاقترانها امتداد الصوت وسمي ما قبلها صامتة لعدم

انقضائه ذلك

(قوله إذا كانت ساكنة متولدة) إن اعتبر هذا الشرط بالنسبة إلى الثلاثة فالألف أهم من المتحركة والساكنة والألم يظهر فائدة الشرط بالنسبة إليهما المراد من تولد حصوله في اللفظ باعتبار الاشباع فلا يتأخر كونها من أصول الكلمات

المذكورة والصاحبة قد تكون متحركة وقد تكون ساكنة بخلاف المصوتة فانها لا تكون
الساكنة مع كون حركة ما قبلها من جنسها كما عرفت فالالف لا يكون الا مصوتة لا متنازع
كونه متحركاً مع وجوب كون الحركة السابقة عليه فتحة واطلاق اسم الف على الهمزة
بالاشتراك اللفظي واما الواو والياء فكل واحد منهما قد يكون مصوتة كما عرفت وقد
يكون صامتة بأن يكون متحركاً أو ساكناً ليس حركة ما قبله من جنسه ^{هـ} الوجه (الثاني)
ان الحروف (امازمانية صرفة) كالحروف المصوتة (كالفاء والقاف) والسين والشين فان
المصوتة زمانية صرفة) كالحروف المصوتة و (كالفاء والقاف) والسين والشين فان المصوتة
زمانية عارضة للصوت باقية معه زماناً بلا شبهة وكذلك الصوامت المذكورة ونظائرهما
يمكن تمديدها بلانهم تنكرار فان الغالب على الظن انها زمانية أيضاً (واما آية صرفة كالهاء
والطاء) والبدال وغيرها من الصوامت التي لا يمكن تمديدها أصلاً فانها لا توجد الا في آخر
زمان حبس النفس كما في لفظ نبت وقرط وولد أو في أوله كما في تراب وطرب ودول
أوفي أن يتوسطها كما اذا وقعت هذه الصوامت في أو ساط الكلمات فهي بالنسبة الى
الصوت كالنقطة والآن بالنسبة الى الخط وازمان كما نهيت عليه وتسميتها بالحروف أولى من
تسمية غيرها لانها أطراف الصوت والحروف هو الطرف (واما آية تشبه الزمانية وهي ان تتوارد
فرد آية مراراً فيظن انها فرد واحد زمني كالراء والهاء) فان الغالب على الظن ان الراء التي في
آخر الدار مثلاً رأت متوالية كل واحد منها آتي الوجود الا ان الحس لا يشعر بامتنياز

(حسن جلي)

(قوله واطلاق اسم الف على الهمزة بالاشتراك) اعلم أن الهمزة كما تحمل من تحريك الف في
أول الامر كذلك تحصل تمديد للمصوتات الى غاية فان نهاية تمديد المصوتات الى الهمزة بالاستقراء وليته
أن المصوتات انما توجد من الانقباض للفتحة لخروج الهواء الدخلى المجتمع في الرئة ولذلك الانقباض
حد مخصوص لا يمكن الزيادة عليه والا يخرج كل ما مجتمع في الرئة من ذلك الهواء ومات الانسان فاذا
انتهى اخراج الهواء الى ذلك الحد وقفت العليمة عن إيجاد الصوت وانقطع النفس وهناك يخرج الهمزة
(قوله كالفاء والقاف) في كون القاف من الزمانية العرفه خفاء بل الظاهر انها آية صرفة فتأمل
(قوله فان الغالب على الظن انها زمانية) قيل اذا كانت مما يمكن تمديدها بلانهم تنكرار فالتناسب أن
يجزم بأنها زمانية لاغلبة الظن ويمكن أن يقال ذلك الامكان أيضاً معذورون فها ملأ غلبة الظن انما ذكر
(قوله الا أن الحس لا يشعر بامتنياز أزمنتها) اضافة الازمنة الى تلك الحروف مع انها آية باعتبار

ازمتها فيظن حرقاً واحداً زمانياً وكذا الحال في الحاء والخاء والوجه (الثالث انها) أى
الحروف (امثلة) لا اختلاف بينها بدواتها ولا بدوارضها السمة بالحركة والسكون
(كاليائين الساكنين) أو المتحركين بنوع واحد من الحركة (أو متخالفة) اما (بالذات)
والخفية (كالباء واليم) فانهما حقيقتان مختلفتان سواء كانتا ساكنتين أو متحركتين
بحركتين مماثلتين أو مختلفتين (أو بالعرض كالباء الساكنة والمتحركة) فانهما متفتحتان في
الحقيقة ومختلفتان بسبب العارض الذي هو الحركة والسكون (المقصود الثالث) في أنه
(هل يمكن الابتداء بالساكن) الحرف اما متحرك أو ساكن ولا نفى بذلك حلول الحركة
والسكون في الحرف لانهما بالمعنى المشهور من خواص الاجسام بل نفى بكونه متحركاً ان
يكون الحرف الصامت بحيث يمكن أن يوجد عقبيه مصوت مخصوص من المصونات الثلاثة
وبكونه ساكناً ان يكون بحيث لا يمكن ان يوجد عقبيه شيء من تلك المصونات اذا عرفت
هذا فتقول لا خلاف في ان الساكن اذا كان حرفاً مصوتاً لم يمكن الابتداء به اما الخلاف في
الابتداء بالساكن الصامت (قد منعه) أى امكان الابتداء به (قوم للتجربة) أى زعموا أن
التجربة دلت على امتناع الابتداء به فان كل من جرب ذلك من نفسه علم أنه لا يمكنه ان
يتبدى في تلفظه بالساكن الصامت كما لا يمكنه الابتداء فيه بالمصوت فلا فرق في ذلك بينهما
لاشتراك السكون الذي هو المانع بينهما (وجوزه آخرون لان ذلك) أى عدم جواز الابتداء
بالساكن (ربما يختص بلغة كالعربية) فانه ليس في لغة العرب الابتداء بالساكن ولا يجوز
فيها ذلك لالانه ممنوع في نفسه بل لان لغتهم موضوعة على غاية من الاحكام والرصانة وفي
الابتداء بالساكن نوع لكنة وبشاعة ولذلك أيضاً لم يجوزوا الوقف على المتحرك مع امكانه

(من جـ)

كونها أزمنة معروضاتها

(قوله ولذلك أيضاً لم يجوزوا الوقف على المتحرك) ولذا كان الأصل عندهم في كل كلمة متصرفه
أن تكون عن ثلاثة أحرف لان الحرف الاول متحرك البنية لما عرفت والاخر ساكن في اوقف بينهما
متصرفه فكذا مقارنتهما وقسموا بينهما بذلك ليحصل الاعتدال وذلك الثالث لا يحتاج الي معدل آخر
لانه لما جاز عليه الحركة والسكون من حيث هو متوسط لم تحقق التماثل بينه وبين شيء من طرفيه
وأياً الحركة الابتدائية أقل من الحركة المتوسطة فالتماثل بين السكون وبينها أشد منه بينه وبين

بلا شبهة (ويجوز) أي الابتداء بالساكن (في) لنة (أخرى) كما في اللفظة الخوارزمية مثلا
 (فأننا نرى في الخارج اختلافنا كثيرا) ألا تری أن بعض الناس يقدر على التلفظ بجميع
 الحروف المتخالفة المتباعدة في اللفات بأسرها ومنهم من لا يقدر إلا على بعضها متفاوتا
 بحسب القلة والكثرة وما ذكر من التجربة فهو حكاية عن السنتهم المخصوصة فلا يقوم
 حجة على غيرهم وامتناع الابتداء بالحروف المصوتة إنما نشأ من ذواتها فلها مدات حاصلة
 من اشباع الحركات المتقدمة عليها فلا يتصور وقوعها في مبدأ الالفاظ لذلك لا تكونها
 ساكنة (الفصل الرابع) في أنه (هل يمكن الجمع بين الساكنين أما صامت مدغم)
 في مثله (قبله مصوت) نحو ولا الضالين (جأز) جمعهما (اتفاقا وأما الصامتان) أو صامت
 غير مدغم قبله مصوت (فجوزوه) أي جمعهما (قوم كما في الوقف على الشلائي الساكن
 الاوسط) كزید وعمرو (بل) جوزوا أيضا جمع (ساكنين) صامتين (قبلهما مصوت)
 فيجتمع حينئذ ثلاث ساكنين (كما يقال في الفارسية كارد) وكوشت (ومنهم من منعه
 وجعل ثمة) أي فيها ذكرنا من الصور (حركة مختلطة) خفية جدا فلا يحس بها على ما ينبغي
 فيظن أنه اجتمع هناك ساكنان أو أكثر وأما اجتماع ساكنين مصوتين أو صامت مدغم
 مصوت فلا نزاع في امتناعه قال الامام الرازي الحركات إدماض المصوتات أما أولا فلأن
 هذه المصوتات قابلة للزيادة والنقصان وكل ما كان كذلك فله طرفان ولا طرف في
 النقصان للمصوتات الا هذه الحركات بشهادة الاستقراء وأما ثانيا فلأن الحركات لو لم

(حسن جلي)

للتوسطة وبقر كده انه اذا حصل النطق بحرفين متحركين حصل ضرب من اللال فيستلذ بالسكون
 فوق ما يستلذ به اذا كان النطق بالحركة الواحدة فقط كذا في شرح المخلص
 (قوله قال الامام الرازي الخ) هذا الكلام وكذا أكثر ما ذكر في مباحث السعوات منقول من
 المخلص وشرحه

[قوله الا هذه الحركات] قيل ان أريد أن تلك الحروف تخرج عن حقيقتها عند وصولها الى طرف
 النقصان مع الحكم بكون الطرف الناقص هو الحركة الحقة بلا اشباعها لكن انجبه أن الطرف
 الناقص حينئذ لا يكون كالزائد وعلي طريقته وان أريد انها لا تخرج عن حقيقتها فلا بد من اعتبار الاشباع
 مع تلك الحركات ولو قليلا فلا يكون الطرف الناقص محض تلك الحركات بلا اشباع فلا يثبت بعضها
 لها وأوجب تارة باختيار الاول ومنع وجوب كون الطرف الناقص على حد الزائد وتارة باختيار الثاني

تكن ابعاض المصوتات لما جعلت المصوتات بتدبدها فان الحركة اذا كانت مخالفة لها ومددتها لم يمكنك أن تذكر المصوت الا باستئناف صامت آخر يحمل المصوت تبعاً له لكن الحسن شاهد بمحصل المصوتات بمجرد تمديد الحركات ثم ان أوسع المصوت باعتبار افتتاح الفم هو الالف ثم الياء ثم الواو وأتت الضمة المحتاجة الى مزيد تحريك الشفتين ثم الكسرة ثم الفتحة فقد جعل الحركات داخلية في المصوتات فلذلك انقسم المصوت الى مقصورة هي الحركات ومدودة هي الحروف المخصوصة قال والحرف الصامت سابق على الحركة لوجوبين « الاول أن الصامت البسيط حقيقة وحسب آتى والحركة زمانية والآن متقدم على الزمان فابوجد في الآن الذي هو أول زمان وجود الشيء كان سابقاً علي ما يحدث فيه وقد يقال جاز أن يكون حدوث الحرف الآتي في الآن الذي هو آخر زمان الحركة ولا بد لفيه من دليل »

(حسن جاي)

ولا حاجة الى اعتبار الاشباع لان تلك الحركات المجردة عن الاشباع من افراد المصوت أيضاً اذ يتقسم المصوت الى مقصورة هي الحركات ومدودة هي الحروف المخصوصة كما سيأتي الآن ولو سلم وجوب اعتبار الاشباع ثم الاستدلال أيضاً لان الحركات مأخوذة من الاشباع القليل لما كانت تمام الماهية الناقصة لتلك الحروف كما أن بعض ماهيتها تلك الحركات قطعاً ويرد على الجواب الاول أن الحروف المذكورة اذا خرجت عن حقيقة ما عند الوصول الى الطرف الناقص وتمقت الحركات لمثبت كون الحركات ابعاض الحروف الا بأن يبين أن وصولها الى ذلك الطرف بانتفاء جزء منها مع بقاء أجزاء أخرى وفيه المصادرة وبه يتدفع الوجه الاول من الجواب الثاني أيضاً اذ ما له التزام خروج الحروف التي ادعي بمعية الحركات منها عن حقيقة المخصوصة وأي فائدة لاطلاق المصوت بالمعنى العام على تلك الحركات وأما الوجه الثاني منه فله أن كون الحروف المذكورة حركات مأخوذة مع الاشباع قليلاً أو كثيراً أول المسئلة ولو ثبت لم

يخرج الى اعتبار جانب نقصان كما لا يخفى فتأمل

(قوله فان الحركة اذا كانت مخالفة) هذا بيان للازمة وقوله لكن الحسن بيان لبطلان الثاني واعتراض على هذا الوجه بان حصول المصوت بتدبير الحركات المناسبة لها دون المخالفة لا يدل على كون الحركة الممتدة بمعناها [قوله وأتت الضمة إلخ] هذا الذي ذكره من الثقل والخفة إنما هو بالقياس الى الحرف نفسه وأما بالقياس الى الامزجة فقد يختلف ذلك بحسب اختلافها كذا في شرح للمخلص

(قوله حقيقة وحسب آتى) احتراز عن البسيط حساً لاحقيقة كراه

(قوله والحركة زمانية) قد مر أن معنى حركة الحرف كونه بحيث يمكن أن يوجد عقبها مصوت

مخصوص من المصوتات فزمانية الحركة ممنوعة فلا بد لها من دليل

(قوله وقد يقال جاز إلخ) قد يجاب بدعوى الضرورة الوجدانية في أن الحرف ليس بعد الحركة

الثاني أن الحركة لو كانت سابقة على الحرف لكان المتكلم بالحركة مستغنيا عن التكلم بالحرف لأن السابق غنى عن المسبوق المحتاج اليه والثالث باطل لأننا نجد من أنفسنا وجدانا ضروريا أنه لا يمكن التكلم بالحركة دون التكلم بالحرف واعترض عليه بأنه ليس يلزم من ابطال تقدم الحركة على الحرف الصامت تقدمه عليها لجواز أن لا يسبق أحدهما الآخر بل يوجدان معا على أنا نقول جاز أن يكون السابق مستقبيا للمسبوق بحيث يمنع تخلفه عنه فلا يثبت حينئذ بطلان تقدم الحركة على الحرف وبهذا يلزم أيضا بطلان ما قيل من أن الابتداء بالصامت الساكن جائز والاتوقف للصامت المتقدم على الصوت المتأخر المحتاج إلى ذلك المتقدم وهو محال

﴿ النوع الرابع ﴾

من الكيفيات المحسوسة (المذوقات) المدركة بالقوة الذائقة وإنما أخرها عن المبصرات والسموعات لما مر من أن الكلام فيها مختصر ولولا ذلك لجمها رديفة للملوسات بناء على أن أهم الاحساسات للحيوان المتفندي هو اللمس الذي يجترز به عما يضره ويقسد مزاجه ثم

﴿ حسن جلي ﴾

[قوله واعترض الخ] قد يجب بانه لما علم بطلان تقدم الحركة على الحرف بالضرورة الوجدانية والفروض أن الصامت آتى والحركة زمانية والآتي يستحيل وجوده مع الزماني معية زمانية استحالة وجودهما بتلك المعية

[قوله وبهذا يعلم أيضا بطلان الخ] وجه البطلان أنه لما ثبت تقدم الحرف على الحركة بل جواز معيتهما جاز أن يكون من قبيل الشرط المتعاكس من غير لزوم تقدم الشرط على الشروط وأيضا لما جاز تقدم الحركة على الحرف لم يصح قوله على الصوت المتأخر المحتاج إلى ذلك التقدم فإن تأخر الصوت مبنى للدور إذ لو تقدم لم يلزم توقفه على الصامت بمعنى احتياجه إليه المستدعي لتقدمه وبالجملة لا يلزم من عدم إمكان الابتداء بالساكن أن يكون الصوت متقدما على الصامت المتقدم عليه بل اللازم منه أن الصامت لا يحصل الا مع الصوت ولا استحالة فيه وبما ذكرنا يظهر أن المراد بالصوت في قوله والاتوقف الصامت المتقدم على الصوت المقصور أعني الحركة لأن المدود الذي هو أحد الحروف الثلاثة كيف ولا يلزم من امتناع الابتداء بالصامت الساكن توقفه على الحرف الصوت لأن الحركة كما مر هي كون الصامت بحيث يمكن أن يوجد عقبه إحدى الحروف الصوتية لا كونه بحيث يوجد عقبه البتة هكذا يجب أن

ضمهم اللغز

الدوق الذي يستعين به على ما يقتضيه ويحفظ به اعتداله فكان رديفاً له وأيضاً إدراك القوة
الذائقة مشروط باللمس ومع ذلك يحتاج أيضاً الى ما يؤدي العلم اليها أى مع أنه مشروط باللسان القوة الذائقة لا بدوق
وأيضاً قد يتركب من اللمس والدوق اجساس واحد وذلك بأن يرد على النفس أثر اللامسة
والذائقة فتدركهما معا كطعم واحد من غير تمييز في الحس كما في الحريف فانه اذا ورد على
سطح اللسان فرقه وسخنه وله أثر فوقى أيضاً فلا يميز أحدهما عن الآخر (وهي الطعوم
ونبها) أى وفي الطعوم **مقتضدان** الأول أصولها أى بسائطها (نسمة حاصلة من
ضرب ثلاثة في ثلاثة) وذلك لان الطعم لا بد له من فاعل هو الحرارة أو البرودة والكيفية
المتوسطة بينهما ومن قابل هو الكثيف أو اللطيف أو المعتدل بينهما والى هذا أشار بقوله
(لاف الفاعل اما حار أو بارد أو معتدل والقابل اما لطيف أو كثيف أو معتدل) واذا
ضرب أقسام الفاعل في أقسام القابل حصل أقسام تسعة فتقسم الطعوم بحسبها أيضاً
واعترض عليه بأن انحصار الفاعل في الحرارة والبرودة والكيفية المتوسطة بينهما ممنوع
وأيضاً المراتب المتوسطة بين غايى الحرارة والبرودة وكذا بين غايى اللطافة
والكثافة غير محصورة فجاز ان تكون كل واحدة من تلك المراتب فاعلة أو قابلة لطعم

(حسن جلي)

[قوله فكان رديفاً] لان اعتدال المزاج رديف للمزاج وتابع له لانه وسع فكان ما يحفظ الاعتدال
الذي هو رديف المزاج وديفاً لما يحفظ نفس المزاج
[قوله ومع ذلك يحتاج أيضاً الى ما يؤدي العلم اليها] أى مع أنه مشروط باللسان القوة الذائقة لا بدوق
مشروط أيضاً بلحسها باللمس آخر حائل للمدوق وهو الرطوبة اللعابية وكأن المقصود من هذه الضميمة
مع افادته تأكيد ذلك الاشتراط دفع لما يقال ان السموعات أيضاً اشترط فيها اللمس فأجاب بأن في المذوقات
التي هي في السموعات لساً واحداً وهو لسان الصباخ الهوا للتموج الواصل اليه
[قوله حصل أقسام تسعة فتقسم الطعوم بحسبها] ولقد جمعا بعض الفضلاء في ثلاث ابيات فارسية
مع الإشارة الى قابل كل منها وفاعله على ألف والشر المرب حيث قال

تيز تلع است وتيك شور انكبز • دو لطيف وكثيف وأوسط حار
آورد ترش وعفوصت وقيش • كسر برودت بدان سه كرد ديار
دم وحولو وشه شود آري • معتدل رايدان سه باشدكار

[قوله غير محصورة] قل رحمه الله عدم الانحصار ان اعتبر غاية الحرارة غير متناهية بأن يكون كل
حرارة تعرض في الشدة يتصور أخرى فوقها وكذا البرودة حقيقى والا فهو مبالغة في الكثرة

بسيط على حدة فلا ينحصر عدد الطعوم البسيطة في عدة محصورة فضلاً عن التسمية
والشرة وأيضاً الخيار والقرع والحنطة ألينة يحس من كل منها بطعم لا تركيب فيه وليس
من التسمية المذكورة وأيضاً الاختلاف بالشدة والضعف ان انتضي الاختلاف النوعي
فانواع الطعوم غير منحصرة وان لم يقتض كان القبض والنفوسة نوعاً واحداً اذ لا اختلاف
بينهما الا بالشدة والضعف فان القابض كما سيأتي يقبض ظاهر اللسان وخدة والغصص يقبض
ظاهرة وباطنه مما وأيضاً حدوث الطعوم التسمية على تلك الوجوه المخصوصة لم يعم عليه
برهان ولا مارة تفيد غلبة الظن ولهذا قيل مباحث الطعوم دعاوى خالية عن الدلائل الا ان
المصنف ذكر في كيفية الجدوث مناسبات ربما أوقعت لبعض النفوس ظناً بتلك الوجوه
فقال (فالخار) أي الحرارة كما هو المشهور في الكذب أو الامر الحار كما يتبادر من العبارة
فان الفاعل هو الصورة النوعية بحسب كيفية التي هي آلتها في افعالها (بفعل كيفية غير
ملائمة) للجسم التي ندرها (اذ من شأنه التفریق) لما عرفت من ان الحرارة تحدث
تفرقاً ولا شك ان التفریق حالة غير ملائمة للجسم فلذلك كانت الكيفية الحادثة من تأثير
الحرارة غير ملائمة على حسب التفریق الحاصل من تأثيرها كما أشار اليه بقوله (في
الكثيف) أي فيعمل الحار في القابل الكثيف كيفية غير ملائمة (في النابة وهي المرارة)
فانها أبقض الطعوم وابعدها عن الملازمة ولو فرض ملامتها لبعض الاجسام كان ذلك
لبعده عن الاعتدال (لشدة المقاومة وكون التفریق عظيماً) يعني ان القابل اذا كان كثيفاً

(حين جاي)

(قوله وأيضاً الخيار والقرع والحنطة ألينة) قد يجاب عنه بان طعم هذه الامور راجع الى أحد الانواع
التسمية لكن انضم فيها الى الكيفية الذوقية كيفية لايحيز الحس بينها فيشغل أن طعمها مغاير للانواع
التسمية وليس كذلك في الحقيقة وسيجيء تحقيقه

(قوله الا أن المصنف ذكر في كيفية الحدوث مناسبات الخ) في الحدوث والمناسبات المذكورة تأمل
لان الحرارة مثلاً وان كانت مؤثرة في السكتيف بكيفية غير ملائمة للجسم الذي هو محلها فاني يكون هذه
الكيفية سائرة غير ملائمة بلدية الى الذائقة ولو اعتبرت في كيفية الحدوث تأثيرات هذه الفواعل ولو بالواسطة
في الجسم الذي هو محل الذائقة كان أظهر فيها الا أن كلامه في بيان تأثيرات البرودة لا يلائم كما لا يخفى
(قوله أي الحرارة) اما على حذف النضاف أو اطلاق الحار على الحرارة لانها حارة بحرارة هي
نفسها كما نرنا في بحث الوجود أو يكون من قبيل اطلاق اسم الفاعل على المصدر .

قاوم الحرارة مقاومة شديدة ومنه ما عن النفوذ فيه فتجتمع حينئذ أجزاء الحرارة وتنفق تفرقاً عظيماً لأن الحرارة المجتمعة أشد تأثيراً فيكون أثرها أقوى فلا جرم تكون الكيفية الحادثة حينئذ في غاية البعد عن الملازمة (و) يفعل الحار (في) القابل (اللطيف) كيفية غير ملائمة أيضاً إلا أنها تكون في عدم الملازمة (دونه) أي دون ما ذكر أولاً (وهي) أي تلك الكيفية الحادثة اللطيف (الحرافة) إذ تفرق تفرقاً صغيراً لكنه يكون غائصاً) يعني أن القابل إذا كان لطيفاً لم يقاوم الفاعل الخارج ولم يمنعه من النفوذ فيه فينصهر في أجزائه فيضعف التأثير لعدم اجتماع الحرارة ويكون التفريق صغيراً فلا بد أن تكون الكيفية الحادثة فيه حينئذ غير ملائمة وأن تكون دون المرادة في عدم الملازمة (و) يفعل الحار في القابل (المتدل ملحوظة وهي بينهما) أي بين المرادة والحرافة في عدم الملازمة لأن مقاومة المتدل للحرارة أقل من مقاومة الكثيف وأكثر من مقاومة اللطيف فيكون التفريق فيه متوسطاً بين العظم والصغر فلا محالة من أن تكون الكيفية الحادثة في المتدل أضعف من المرادة في عدم الملازمة وأقوى فيه من الحرافة (ولذلك) أي ولأن الملوحة كيفية متوسطة بين كيفيتي المرادة والحرافة (تعمل) الملوحة (إلى المرادة مرة وإلى الحرافة أخرى) أي يكون طعم المالح نارة قريباً من المرادة بحيث يتوهم أنه مر ونارة قريباً من الحرافة بحيث يتخيل أنه حريف (ونحوه) أي لتحقيق كون الملوحة متوسطة بينهما (أنه) إذا أخذ لطيف الرماد المر وخلط بالماء وطبخ حصلت الملوحة) وهذا ما قيل من أن سبب حدوث الملوحة مخالطة رطوبة مائية قليلة الطعم أو عديمته بأجزاء أرضية محترقة بإسبة المزاج مرة الطعم مخالطة باعتدال فان الأجزاء الأرضية

(حسن جوابي)

(قوله فيكون أثرها أقوى) قبل عليه الحرارة المجتمعة وإن كانت أشد تأثيراً إلا أن كثافة القابل يمنع بعض التأثير والحرارة لتغير المجتمعة الأجزاء وإن كان تأثيرها أقل من تأثير المجتمعة لكن لمدة القابل لا يمنع التأثير مثل منعه فكان الأثر في الأول أقوى محل نظر
(قوله لكنه يكون غائصاً) لا يظهر أن يقال لكونه غائصاً لأنه دليل كون التفريق صغيراً كما بينم من سياق كلام الشارح أيضاً وليس هذا محل الاستدراك كلاً يعني على الثاني
(قوله ونحوه الخ) قبل اللازم من هذا التحقيق تأخر الملوحة عن المرادة لا تقدمها على الحرافة حتى يظهر كون الملوحة متوسطة بينهما فتأمل
(قوله فان الأجزاء الأرضية) تهليل لا اشتراط الاعتدال

إذا كثرت أمريت ومن هذا السبب تولد الاملاح وتصير المياه مالحة وقد يصنع الملح من الرماد والفلى والذرة وغير ذلك بأن يطبخ في الماء ويصفى ويغلى ذلك الماء حتى ينفد مالحة أو يترك حتى ينفد بنفسه (والبارد يعمل) كالخار (كيفية غير ملائمة اذ من شأنه التكتيف) الذي لا يلائم الاجسام أيضاً لكن عدم ملائمته أقل من عدم ملائمة التفريق ولذلك كانت الكيفيات الحادثة بواسطة التفريق أشد في المنافرة من الكيفيات الحادثة بتوسط التكتيف ثم ان هذه الكيفيات أيضاً مختلفة في عدم الملائمة على حسب مراتب التكتيف في القوة والضعف واليه الاشارة بقوله (فنى الكثيف) أي فيعمل البارد في القابل الكثيف (عفوضة لانه يتضاعف التكتيف) يعني ان الكثيف يمنع البرودة عن النفوذ ويقاومها فيجتمع حينئذ أجزاء البرودة ويؤثر فيه تأثيراً عظيماً ويكتفه تكتيفاً يليقاً متضاعفاً فيحدث فيه العفوضة التي تقرب من المראה في المنافرة (و) يعمل البارد (في) القابل (اللطيف حوضة) لان اللطيف لا يقاوم البرودة فينفذ في أعماقه ويكتفه تكتيفاً أقل بكثير مما في القابل الكثيف فيحدث فيه كيفية يكون عدم ملائمتها أقل من عدم

(حسن جوابي)

(قوله يعني أن الكثيف الخ) لا يخفى عليك انحاء مثل القيل المذكور في الفرقين القابل الكثيف واللطيف في الحرارة

(قوله وفي القابل اللطيف حوضة) اعترض عليه بعض الافاضل بان المصير وكذا الماين ربما يعمض بالحرارة الضعيفة دون البرودة وأجيب بأن فاعل الحوضة برودة غير شديدة فاذا كان جسم شديداً البرودة يكسر بالحرارة الضعيفة شدةً فيعمل البرودة الغير الشديدة حوضة ويطن اما من فعل الحرارة الضعيفة وليس كذلك واعلم أن الشيخ في مباحث الاخلاط من القانون جعل فاعل الحوضة الحرارة وفي موضع آخر البرودة فينبغي تناقض وأجيب عنه بعض الفضلاء بأن الشيخ وان جعل الحرارة في بحث الاخلاط فاعل الحوضة في الباطن المعامض لكنها فاعلة لها أولاً وبالذات بل بالعرض فلا يناقض كون البرودة فاعلة لها أولاً وبالذات ونعتية ان الباطن العلوي كما يصير حامضاً للغة نتي غريب به وهو السوداء الحامض فقد يصير أيضاً حامضاً بسبب أمر يحدث في نفسه وهو ان يمرض الباطن العلوي ما يمرض لسائر المصارف من الغليان أولاً بسبب الحرارة الغربية ثم التدهن أيضاً بسبب استيلاء البرد فالحرارة الغربية موجبة للغليان وتحليل الحرارة الغريزية وجعلها الى نفسها بسبب الخيانة ثم البرد المستولي سبب من الاسباب بوجوب الحوضة فتكون الحرارة فاعلة لها، حوضة بالمرض لا أولاً وبالذات وبهذا استولي البرد الخارج على الباطن العلوي بحمضه

ملاءمة المفوضة بكثير أيضاً وهي الموضوعة والى ما ذكرنا أشار بقوله (لأنه) أى الفاعل
 البارد (يكثف) القابل اللطيف (يرده وينوص) فيه (بلطائفه) أى بسبب لطافته
 فيضف فيه تأثيره (فيكون عدم ملاءمته) أى عدم ملاءمة العلم الحادث فى ذلك
 القابل اللطيف (بين بين) ولا يخفى عليك أن الضوابع تبدلها بأقل كما أشرنا اليه
 (ولذلك) أى ولأن الموضوعة تحدث من فعل البارد فى اللطيف (كان الثمر المفضل) لشدة
 برده وكثافته (كلما ازداد مائة) ولطافة واعتدل قليلاً باسخان الشمس المنضج (ازداد
 موضوعة) ويقبل البارد (فى) القابل (المتدل تبضاً وهو) فى عدم الملاءمة (دون المفوضة)
 وفوق الموضوعة لأن تكثيف البرودة فى المتدل أقل من تكثيفها فى الكثيف وأكثر من
 تكثيفها فى اللطيف على قياس ما سر فيحدث فيه كيفية عدم ملاءمتها بين بين وهو
 التقبض وكونه فى عدم الملاءمة فوق الموضوعة ظاهراً وأما كونه فى ذلك دون المفوضة فإليه
 أشار بقوله (اذ المفضل يقبض باطن اللسان وظاهره) مما ينفر الطبع عنه نفرة
 شديدة (والقائض يقبض ظاهره فقط) فلا تكون النفرة عنه فى تلك الغاية (والممتدل)
 الذى هو بين الحار والبارد (يفعل فعلاً ملائماً) وذلك لأنه لا يفرق تقريباً شديداً ولا يكثف
 أيضاً تكثيفاً قوياً بل يفعل فعلاً بين بين فيحدث منه طعم ملائم (وهو) أى ما يحدث
 من فعله (فى) القابل (الكثيف الحلاوة) وذلك (لشدة للمقاومة) بين القابل الكثيف
 والفاعل المتدل فيجتمع أجزاء الفاعل ويؤثر تأثيراً تاماً ملائماً جداً هو بين التفريق
 والتكثيف البليغين فيحدث هناك كيفية هي فى غاية الملاءمة أعني الحلاوة التى هي أشد
 الطعوم ملاءمة للامزجة المتدلة والذها واشهاها عند القوى الناقصة (و) هو (فى) اللطيف
 الدسومة لقلة المقاومة) بين القابل اللطيف والفاعل للمتدل فتتخذ أجزاء الفاعل فيه ويفعل
 فعلاً ضعیفاً ملائماً (فيحس) منه (بكيفية ضعيفة ملائمة) هي الدسومة (و) هو (فى) القابل
 (المتدل النفاهة) وذلك لأن القوة المتدلة يجب أن يكون تأثيرها فى القابل المتدل أقل

(حسن جلي)

(قوله ولذلك فان الثمر المفضل) للتبديل فى معنى الشرط ولذلك حاز دخول الفاء فى الممثل نظيره

قوله تعالى لا يلاف قريش الى قوله فاجيدوا

من تأثيرها في الكثيف وأكثر من تأثيرها في اللطيف فيجب أن يحصل هناك كيفية ملائمة هي أضمت من الحلاوة وتؤوي من الدسومة لا ان هذه الكيفية لا تؤثر في المذاق لضعفها والجسم الحامل لها لا ينفذ فيه توسطه بين اللطافة والكثافة فلا يحس بهذه الكيفية (لعدم التأثير) أي تأثير التقابل المتدل في القوة الذاتية (لإبادة ولا بكيفيته) أي طعمه (فلا يحصل به) أي بذلك الطعم (إحساس) بخلاف الدسومة فإنها وإن كانت ضعيفة إلا ان حاملها لطيف ينفذ في المذاق فيؤثر فيه بإباده وإن لم يؤثر فيه بكيفيته فيحس بالدسومة دون التفاهة ومن هنا يظهر ان التفاهة طعم فوق الدسومة ودون الحلاوة إلا انها غير محسوسة إحساساً متميزاً (ويقال التفاهة لعدم الطعم) كما في الاجسام البسيطة (وآسئ) هذه تفاهة (حقيقية) والنصف بهذه التفاهة يسمى تفاهاً ومسيخاً (و) يقال أيضاً (لكون الجسم بحيث لا يحس بطعمه لكثافته أجزائه فلا يتخلل منه) أي من ذلك الجسم (ما يخالط الرطوبة) اللهبية (الغذية) أي الخالية في نفسها عن الطعوم كلها (التي هي آلة للادراك بالقوة الذاتية كالصفر) ونحوه من الحديد وغيره (فاذا احتيل في تحليله أحس منه) بطعم قوي حاد (كإرنج) أي يحمل الصفر زنجاراً وأجزاء صفراء (وهذه تسمى تفاهة غير حقيقة) وتفاهة حسية هذا وقد توهم بعضهم أن المعدود في الطعوم هو التفاهة بمعنى عدم الطعم قال وانما عدوها منها كما عدت المطلقة في الوجوهات ولذلك تركها الامام الرازي رحمه الله فقال بسائط الطعوم ثمانية وذكر بعضهم أن المعدود فيها هو التفاهة الغير الحقيقية فإنها طعم بسيط ورد عليه بأن هذا يبطله ما ذكره من اجتماع المازة والتفاهة في الهندباء

(حسن جلي)

(قوله ومسيخاً) المسبخ من الاحم ما لا طعم له
(قوله وأجزاء صفراء) العبارة بالواو لا بأو كما في بعض النسخ لانه تفسير لقوله زنجاراً كما نقل عن الشارح
(قوله من اجتماع المرارة) قال رحمه الله تعالى يعني أن الهندباء قد وجد فيه التفاهة من غير احتيال
فلو كان المراد بالتفاهة المعدودة فيها هو التفاهة الغير الحقيقية التي تكون في مثل الصفر لما أطلقوها على التفاهة التي في الهندباء وهنا بحث وهو أن المفهوم من كلام الشارح أن ما ذكره من اجتماع الحرارة والتفاهة في الهندباء يبطل القول بأن المعدود من الطعوم هو التفاهة بالمعنى الثالث ولا يبطل القول بأنه التفاهة بالمعنى الثاني والظاهر أنه يبطله أيضاً بل القول بأنه المعنى الاول أيضاً إذ لا يجمع وجود طعم مخصوص أثناء العلوم بأسرها ولا إحساس طعم مخصوص أثناء إحساس طعم ما فالتفاهة المعدودة من

وقد ذكروا أن أسخن الطعوم الحرافة ثم الحرارة ثم الملوحة لأن الحريف أقوى على التحليل من المرثم المالح كأنه مرسور برطوبة باردة لما عرفت من سبب حدوث الملوحة وبدل أيضاً على تأخر الملوحة عن الحرارة في السخونة أن البورق والملح المر أسخن من الملح المأكول وأبرد الطعوم المعقوصة ثم القبض ثم الحوضة فإن الفواكه التي تحلو تكون أولاً عصفة شديدة البرد فإذا اعتدلت قليلاً قليلاً بأسخان الشمس مالت إلى القبض ثم إلى الحوضة ثم تنتقل إلى الحلاوة والخامض وإن كان أقل برداً من العفص لكنه في الأغلب أكثر تبريداً منه لشدة غوصه بسبب لطافته ومن هذا يعلم أن كون الحريف أقوى على التحليل لا يدل على أنه أسخن من المر لجواز أن يكون ذلك بسبب شدة نفوذه لأجل لطافته واعتراضاً بأن الكافور مع شدة برده مرس وكذلك الشاهترج وبعض الفناء والخيار والمسل حلو حار والريث دسم حار والدماغ دسم بارد وكثير من الأدهان كذلك وأجابوا بأن غلبة البرد على المر أو الدسم وغلبة الحرارة على الحلو أو الدسم اما لتركب الحامل من أجزاء مختلفة الطعوم واما لعارض أودنه ذلك وتفصيله إلى الكتب الطبية (المقصود الثاني هذه) الطعوم المذكورة (هي الطعوم البسيطة) كما مر (ويتركب منها طعوم لانهاية لها) وذلك (أما بحسب التركيب) في القوالب بين أجسام ذوات طعوم بسيطة مختلفة المراتب التي لا تنحصر في عدد فاتها إذا ركبت أحسن من المجموع لطم

(حسن جلي)

الطعوم على أي معنى حل من الأخيرين يطله هذا الذي ذكروه من الاجتماع لم لو حل على المعنى الأول لم يرد ذلك لكنه معنى ينفرد للمصنف بإبراده وذكره وليس بمذكور في كتب النوم كما نقل من الشارح أيضاً فأنمله ويمكن أن يقال على تقدير أن لا يكون وجه الاشكال الذي نقل الشارح ثابتاً عن وجه الله تعالى أن ضمير عليه في قوله ورد عليه راجع إلى كل واحد من النورم والمذكور (قوله وقد ذكروا أن أسخن الطعوم الحرافة) ظاهر ماسبق من بيان كيفية حدوث الحرارة بدل على أن الحرارة أسخن الطعوم فاتفق هنا يتألفه لكن سيده الآن (نوله ثم تنتقل إلى الحلاوة) قيل ينبغي أن لا يجوز الانتقال إلى الحلاوة بعد الحوضة لما تقرر من أن حامل الحلاوة هو الجسم الكثيف وهو من جهة أسخان الشمس حار لطيفاً ولذا حمل الحوضة قبلها بل صار أظلم بسبب الاعتدال قليلاً قليلاً بالأسخان وقد يجاب بأنه لاكثر أسخان الشمس بعد الحوضة قل مائة الجسم خصل التخفيف والتكثيف فيه فصار قابلاً للحلاوة ولذا غير الشارح إلا لوب وقال ثم تنتقل بذلك الانتقال ولم يذكره في القبض والحوضة

واحد مركب من تلك البسائط (والموجب تركب الاسباب) المتفتية للطعوم المتعددة
فانه اذا اجتمع اسباب كثيرة على جسم واحد واقتضى كل واحد منها فيه طعما من تلك البسائط
حصل فيه طعم مركب منها ولا شك ان في كل واحد من التركيب والتركيب المذكورين
كثرة غير منحصرة فتعدد الطعوم المركبة أيضا بحسب تلك الكثرة (وقد يفعله بعض) من
الطعوم فعلا (بالمرض) لا بالذات (فيظن) ذلك (نقضا) على ما ذكرناه من كيفية حدوث
الطعوم من الفاعل والقابل المذكورين (كما ان الايون) مثلا (مع مرارته يبرد تبريدا
عظيما) فيتخيل انه بارد فينتقض به ما ذكرناه من أن فاعل المارة هو الحرارة لكنه يتخيل
فاسد كما يشه بهوله (فربما كان ذلك) التبريد (لانه) أي الايون (بجوارته) وتسخينه
(يسقط الروح) ويحمله أيضا اذ من شأن الحرارة احداث الميل المضعد والتحليل واذا
تحلل بعض من الروح الحامل للحرارة التبريدية وانسبط بعضه الباقي (حتى يخلو مركزها)
أي مركز الروح فانه يجوز تأنيته (فيحصل بالمرض منه) أي من الايون (تبريد) فانه
لما ازال السخن عاد اجزاء البدن المتفتية للبرودة بطبيعتها الى تبريده فهذا التبريد ليس
فعلا للايون حتى يلزم كونه باردا بل هو من فاعل آخر ازال عنه الايون بجمارته ما كان
ينعمه من فعله فلا تقضى أصلا وتكون هذه القاعدة على ذكر منك فانها تنصك في مواضع
عديدة (فن) الطعوم (المركبة ماله اسم) على حدة (نحو الشاعية) المركبة (من مرارة
وقيض كما في الحوض) بضم الصاد الاولى وفتحها أيضا وهو صومع مر كالصبر مشهور
بتداوي به (و) نحو (الزعوفة) المركبة (من ملحوة ومرارة كما في السبخة) والشايحة ومن
الطعوم المركبة ما ليس له اسم مخصوص به كالطعم المركب من الحلاوة والحرافة في المسهل
المطبوخ والمركب من المرارة والحرافة والقيض في الياذنجان والكر كمن المرارة والتفاحة
في الهندباء كما مر قال الامام الرازي هذه الطعوم هل هي كيفيات حقيقية أو تخيلية يشبه
أن يقال ان هذه الطعوم انما تكثرت بسبب انها كما تحدث ذوقا يحدث بعضها لمسا أيضا
فيتركب من الكيفية الطاحمية والتأثير المسمى أمر واحد لا يتميز في الحس فيصير ذلك
الواحد كطعم واحد مخصوص متميز مثلا يشبه أن يكون طعم من الطعوم يصحبه في
بعض المواضع فريق واسخان فيسمى جملة ذلك حرافة وطعم آخر يصحبه فريق من غير
اسخان فيسمى ذلك المجموع حوضنة وطعم آخر يصحبه تكثيف وتخفيف فيسمى ذلك

المجموع عفوصة وعلى هذا القياس فلا يتحقق حينئذ أن العلوم المذكورة حقائق متعددة متكررة في أنفسها بل يجوز أن يكون تمدد حقائقها مبنيًا على هذا التخيّل ولذا أجل المصنف هذا المعنى في قوله (وربما ينضم إليها) أي إلى العلوم (كيفية لمسية فلا يميز الحس بينهما) أي بين الكيفية الطمعية والكيفية الملمسية (فيصير) مجموعهما (كطم واحد) متميز عن سائر العلوم وذلك (كاجتماع تفرق وحرارة) مع طم من العلوم (فيظن) مجموع ذلك (حرافة أو) كاجتماع (تكثيف وتجنيف) مع طم من العلوم (فيظن) مجموع ذلك (عفوصة) وإذا كان هذا محتملا بل واقعا في بعض الصور فإذا يؤمن أن تكون الحرافة والمفوصة من هذا القبيل في جميع المواضع وقد يتوهم من عبارته أنها طمان حقيقيان بلا شبهة إلا أنه قد يقع الاشتباه فيهما في بعض المواضع ﴿ النوع الخامس ﴾ من الكيفيات المحسوسة (في المشومات) المدركة بالقوة الشامة (ولا اسم لها) عندنا (الامن وجوه) ثلاثة (الاول) باعتبار الملازمة والمناظرة فيقال (الملائم طيب والمناظر منن) الثاني بحسب ما يقارنها من طم كما يقال رائحة حلوة أو رائحة حامضة الثالث بالإضافة إلى محلها كرائحة الورد والتفاح) وأنواع الروائح غير مضبوطة ومراتبها في الشدة والضعف غير منحصرة كراتب العلوم وغيرها

﴿ الفصل الثاني ﴾

من الفصول الأربعة التي هي في أقسام الكيفيات (في الكيفيات النفسانية) أي المختصة بذوات الانفس من الاجسام العنصرية فقبل المراد الانفس الحيوانية ومعنى الاختصاص بها ان

(قوله أي المختصة بذوات الخ) التقييد بالعنصرية بوجه عدم وجودها في ذوات الانفس التي ليست من الاجسام العنصرية وليس كذلك لوجود بعضها في الاجسام الفلكية أيضا لكون حركاتها ارادية فالاولي تركها وترك التفرع المذكور بقوله فقبل الخ وان يراد بالانفس ما يتناول النفوس الفلكية أيضا كما هو الظاهر والله يشير بحارة الشفاء حيث قال والتي تتعلق بذوات الانفس فهي التي تسمى ملكات وحالات ونهاية التوجيه أن قال التقييد المذكور ليس للتخصيص بل لبيان أن الاختصاص انما هو بالقياس إلى بعض الاجسام العنصرية

(قوله من الاجسام العنصرية) لان عموم بقية الكيفيات لما لم تعتبر بالنسبة إلى الفلك اذ ليس فيه شيء من الكيفيات المحسوسة ناسب أن يلاحظ لخصوص أيضا بالنسبة إلى العنصرية

تلك الكيفيات توجد في الحيوان دون النبات والجماد وعلى هذا فلا يتجه أن بعض هذه الكيفيات كالحياة والعلم والقدرة والارادة نابعة للواجب والمجردات فلا تكون مختصة بالحيوانات على أن القائل بثبوتها للواجب وغيره من المجردات لم يجعلها مندرجة في جنس الكيف ولا في الاعراض وقيل المراد ما يتناول النفوس الحيوانية والنباتية أيضاً فإن الصحة وما يقابلها من هذه الكيفيات يوجدان في النبات بحسب قوة التغذية والتنمية كما سيزد ذلك عليك في مباحثهما (فإن كانت) الكيفية النفسانية (راسخة) في موضوعها أي مستحكمة فيه بحيث لا تزول عنه أصلاً أو يعسر زوالها (سميت ملكة والا) أي وإن لم تكن راسخة فيه (سميت حالاً) لقبولها التغير والزوال بسهولة (والاختلاف بينهما بعارض) مفارق لا بفصل (فإن الحال يمكنها تصير ملكة بالتدريج) ألا ترى أن

(قوله وعلى هذا الخ) يشعر هذا اللفظ باختصاص عدم الاتجاه بإرادة النفس الحيوانية مع أنه على القول الثاني أيضاً متعقق فالصواب تأخير بيان عدم الاتجاه عن القولين أو ترك قوله وعلى هذا بأن يجعل قوله فلا يتجه من جهة كلام القائل

(قوله كالحياة والعلم الخ) ولز ببعض التفسير على ما سيظهر لك من مباحثها (قوله والمجردات) ثبوت ماسوي العلم من الحياة والقدرة والارادة للمجردات أعني العقول عند مثبته محل بحث

(قوله على أن القائل الخ) فإن المتكلم القائل بثبوت الصفات الزائدة على ذاته تعالى لا يجعلها داخلة في الكيف لما قرر في محله أن النقص عنده إلى الجوهر والعرض ماسوي الواجب وصفاته وكذا الحكيم على القول المشهور يجعل علم الواجب والمجردات نفس ذاتيهما وأما على ما اختاره الشيخ في الاشارات من أن علم الواجب والمجردات حصولي فالظاهر دخوله تحت الكيف

(قوله سميت ملكة) من الملك بمعنى القوة

(قوله حالاً) من التحول بمعنى التغير

(قوله بعارض) وهو الوجود وعدمه ولما كان كونه عارضاً بذاتها لأنه مقبوس إلى المحل والذاتي

(قوله والاختلاف بينهما بعارض) فإن الحال يمكنها تصير ملكة) قيل فيه بحث لأن الاختلاف بالشدة والضعف يوجب الاختلاف النوعي عند المشائين ولا شك أن في الملكة شدة والحال ضعف فيكون بينهما اختلاف نوعي على مقتضى قاعدتهم فكيف يدل الكيفية النفسانية الواحدة بالضعف نارة تصير حالاً ونارة تصير ملكة وأجاب عنه الشارح في بعض مصنفاته بأن للمقتضى للاختلاف نوعاً هو الشدة والضعف في حصول الكل في جزئياته وسدقه عليها أعني ما هو قسم من التشكيك لا في ثبوت الجزئيات أو وجودها والحاصل ههنا هو الثاني لا الأول فتأمل

الكيفية النفسانية الواحدة بالشخص كالكتابة مثلاً تكون في ابتداء حصولها حالاً وإذا ثبتت زماناً واستحكمت صارت هي بعينها ملكة كما أن الشخص الواحد كان صبياً ثم يصير رجلاً قالوا وكل ملكة فاتها قبل استهلاكها كانت حالاً وليس كل حال يصير ملكة وأنت تعلم أن الكيفية النفسانية قد تتوارد أفراد منها على موضوعها بأن يزول عنه فرد ويقتبه فرد آخر فينفوت بذلك حال الموضوع في تمكن الكيفية فيه حتى ينتهي الأمر إلى فرد إذا حصل فيه كان متمكناً واستخاف هذا الفرد ملكة لم يكن خالاً بشخصه بل بنوعه (وهي) أي الكيفيات النفسانية (أيضاً) كالكيفيات المحسوسة (أنواع) خمسة كثيرة للمباحث فذكر أولاً الحياة ثم السلم ثم الإرادة ثم القدرة ثم بقية الكيفيات النفسانية من اللذة واللام وغيرهما

لا يكون حصوله بالقياس إلى التبر لم يتعرض لدليله فتوله فإن الحال بعينها الخ تنبيه على البدهي ببعض جزئياته في الشفاء وليس افتراق الحال والملكة افتراق نوعين تحت جنس فإن الاتصال بينهما ليس إلا بحال السبب إلى المتتبع وزمان المتتبع وهذا اتصال بعراض لا بفصول داخلة في طبيعة الشيء ولا أيضاً يجب أن يكون بين الحال والملكة اثنية بين الشخصين بل يجوز أن يكون بينهما اثنية ما بين شخص واحد بحسب زمانه كالسي والرجل فانه ليس يجب أن يكون السي شخصاً غير الرجل في ذاته وإن كان غيراً بالاعتبار فإن الشيء الذي هو حال ما ابتدأ بخلق أو يصنع لم يستقر بعد في النفس إذا تمرن عليه وانقطع انطباعاً يشتهر اذالته فيكون الشيء الواحد بعينه كان حالاً ثم صار ملكة انتهى وأما ما قيل أن الاختلاف بالشدّة والضعف يقتضي الاختلاف بالنوع على ما تقرر عند المشائين لجوابه أن ذلك على تقدير أن يكون الاختلاف في حصوله لجزئياته لاني حصوله في الحلال كذا ألقاه الشارح قدس سره في حواشي شرح حكمة العين

(قوله كالكتابة) أراد مبدأ تصوير الحروف بالخط وفيه أن كونه في العالم شيئاً واحداً بعينه محل بحث (قوله وكل ملكة الخ) أي مكتوبة على مافي الشفاء فلا يرد أن الملكات الخلقية كمصمة الانبياء عليهم السلام ملكات ولم تكن حالاً (قوله كانت حالاً) أما بشخصه أو بنوعه

(قوله وأنت تعلم الخ) اعترض على المصنف بأن قوله فإن الحال بعينها تعبير ملكة إنما ثبت المدعي لو كانت كلية وليس كذلك وقد عرفت اندفاعه بما حررناه (قوله أنواع خمسة) أراد بالنوع أعم من الحقيقية والاعتبارية ولذا جعل بقية الكيفيات نوعاً واحداً

(قوله وأنت تعلم الخ) قيل هذا تنبيه على قصور في كلام المصنف حيث حكم بالاختلاف العرضي مطلقاً مع أن ما ذكره في حيز التعليل لا يجري في بعض المواد

في النوع الاول في الحياة * قدما على سائر الانواع لانها اصل لما ومستتبعة اياها (وفيها)
 أي في الحياة (مقاصد) ثلاثة * (الاول) في تعريفها (الحياة قوة تتبع) تلك القوة (اعتدال
 النوع) ومعنى ذلك ان كل نوع من أنواع المركبات العنصرية له مزاج مخصوص يناسب
 الأسرار والخواص المطالوبة منه حتى اذا خرج من ذلك المزاج لم يبق ذلك النوع كما سيأتي
 فعميلة ان شاء الله تعالى فالحياة في كل نوع من أنواع الحيوانات تابعة لتلك المزاج المسمى
 بالاعتدال النوعي (وفيض منها) أي من تلك القوة (سائر القوى) الحيوانية كقوى الحس
 والحركة والتصرف في الاغذية وتلخيصه أنه اذا حصل في مركب عضوي اعتدال نوعي
 يلقى بنوع حيواني فاض عليه من المبدأ قوة الحياة ثم انبثت منها قوى أخرى أعنى الحواس
 الباطنة والظاهرة والقوى المحركة الى جلب المنافع ودفع المضار كل ذلك بتقدير العزيز العليم
 فالحياة تابعة للاعتدال المذكور ومتبوعة لما عداها من القوى الموجودة في الحيوان وقد
 يتوهم أن الحياة هي قوة الحس والحركة الارادية وقوة التنفيذية بنيتها لا انها قوة أخرى
 مستتبعة لهذه القوى كما ذكرنا فلذلك (قال ابن سينا) في كليات القانون دفعا لهذا
 التوهم (انها) أي الحياة (غير قوة الحس والحركة وغير قوة التنفيذية) والتنمية (وبدل
 عليه) أي على التباير المذكور (انها) أي الحياة (توجد للمفلوج) من الاعضاء

(قوله القوى الحيوانية) أي الموجودة في الحيوان كما يدل عليه آخر كلامه وليس المراد ما يقابل
 النفسانية والطبيعية فانها بهذا المعنى نفس الحياة

(قوله وتنجيحه الخ) لا يخفى عليه من الاجال والتفصيل ما في القانون أنه كما يتولد من تكاتف
 الاخلاط بحسب مزاج ما جوهر كثيف هو العضو أو جزء من العضو فقد يتولد من بخارية الاخلاط
 ولطافتها جوهر لطيف هو الروح وكما أن السكند معدن الاول كذلك القلب معدن الثاني وهذا الروح اذا
 حدث على مزاجه الذي يليق أن يكون له استعداد لقبول قوة هي التي تعد الاعضاء كلها لقبول القوى
 الأخر النفسانية وغيرها والقوى النفسانية لا تحدث في الروح والاعضاء الا بعد حدوث هذه القوة
 (قوله في كليات القانون) عبارة القانون وان تعطل قوة من القوى النفسانية ولم يتعطل بعد هذه

(قوله الحياة قوة تتبع اعتدال النوع) قال بعض الافاضل الاقرب الى التحقيق أن الحياة في وقتنا
 نفس الاعتدال النوعي ولهذا ذهب ابن سينا الى جميع كتبه الحكيمية الى انها اما الاعتدال النوعي أو قوة
 الحس والحركة ولم ينه عن في شيء منها لقوة الحياة وذلك لان آثار الحياة دائمة مع الاعتدال النوعي
 وقوى الحس والحركة وجودا وعرضا ولم يدل على وجود أمر آخر مقارن للمدار فالتحقيق يتقضى

(اذ هي المحافظة) في الحيوان (الأجزاء) المنبجربة المتداية الى الانفكاك (عن) التفتن
 (والتفرق والبلى) ألا ترى أن العضو الملت تنسارح اليه هذه الامور (وليس له) أي للعضو
 المنلوج (قوة الحس والحركة) وكذا الحال في العضو الخدر فانه أيضاً قائم في الحال قوة الحس
 والحركة مع وجود قوة الحياة فيه فظهر ان الحياة مقابلة للقوى النفسانية التي هي القوى المدركة
 والحركة واما مقابرتها للقوى الطبيعية التي تصرف في الاغذية فيدل عليها قوله (وتوجد)
 أي الحياة (في) العضو (الذابل) فانه لو لم يكن حيا لفسد بالتفتن والتفرق (مع عدم قوة

القوة فهو حي ألا ترى أن العضو المنلوج والعضو الخدر فانه في الحال قوة الحس والحركة لئلا في
 يتعم عن قبولها أو سمة عارضة بين الصاغ وبين في الاعصاب المنبعة اليه وهو مع ذلك حي والعضو
 الذي يمرض له الموت فانه للحس والحركة ويعرض له أن يتنفس ويضد فاذا في العضو المنلوج قوة تحفظ
 حياته حتى اذا زال المانع فاضت عليه قوة الحس والحركة وكان مستعدا لقبولها بسبب صحة القوة
 الحيوانية وانما المانع هو الذي يتعم عن قبولها بالتمله ولا كذلك العضو الميت انتهى ولا خفاء في أن قوله
 وان تعطل قوة من القوى النفسانية الخ وكذا التقييد بقوله في الحال وبالفعل صريح في أن مقصوده
 بيان مقابرتها لقوة الحس والحركة من حيث يصدر عنهما الحس والحركة بالفعل والاستدلال باختلاف
 الآثار على اختلاف القوى كما هو شأن الطيب وأما احتمال أن تكون القوة واحدة ويختلف الآثار
 بحسب الشروط والموانع فقام في القوى النفسانية والطبيعية أيضاً ولذا قال بعض شارحي القانون اعلم
 أن العضو الخدر اما قائم الذات الحس والحركة واما لكاملها واما لقوتها وكيف كان يصح الاستدلال
 على التباين بين القوة الحيوانية والقوة النفسانية وما قبله ان هذا التنوير انما يدل على مقابرتها للقوة
 اللامسة والمتصور بيان مقابرتها لجميع القوى النفسانية فدفع بأن مقابرتها لباقي القوى النفسانية ظاهرة
 اتفقت اياها مع بقاء الحياة

(قوله في العضو الذابل الخ) قيل ان في العضو الذابل قوة التنفيذية وجوده الا أن المتعطل أكثر ما يختلف

أن يكون عبارة عن اللدائول لكن الدليل الذي ذكره ابن سينا على مقابرتها لقوى الحس والحركة بنى
 كونها ذاتين لها وليس دليل ولا شبهة يدل على أن الاعتدال ليس ذاتيا فالحق كونه عبارة عن نفس
 الاعتدال النوعي

(قوله اذ هي المحافظة) قيل عليه ان الحافظ يجوز ان يكون لئلا الحس أو تعلق النفس بالبدن
 أوجب بأن الكلام فيما يحفظ المزاج الحاس الذي به قوام الحياة في الحيوان الناطق وغيره وفيه نظر
 لا هم لا يتنوع بالنفس الجوهر الجرد بل مبدأ الأفعال والتجارب كانت مختلفة أو مبدأ الأفعال والتجارب الارادية
 (قوله في العضو القابل) يمكن ان يقال بوجوده الغذائية مع تنفذية في العضو الذابل لكن قوة
 التحليل أقوى فليدلم يظهر التنفيذية وقد يستدل على المقابلة بوجود قوة الحياة في الثالث عندهم مع

التنذية) فيه (و) أيضا (في لبنات قوة التنذية مع عدم الحياة) فيه فقد وجد كل واحدة من الحياة وقوة التنذية بدون الأخرى فكانتا متفارتين قطعا ومن ههنا تبين أن أجناس القوى الموجودة في الحيوانات ثلاثة جنس القوى النفسانية وجنس القوى الطبيعية وجنس القوى الحيوانية كما هو المشهور عند الأطباء وللإنسان من بينها قوة وإلمة يدرك بها المقولات ويتوصل بها إلى ما يختص به من الآثار المطلوبة منه (والجواب) عما ذكره ابن سينا (أنا لا نسلم أن القوة) أي أن قوة الحس والحركة (مفقودة في) العضو (المفلوج) (و) أن قوة التنذية مفقودة في العضو (الذابل لجواز أن يكون الفعل) أي الاحساس والحركة والتنذية (لقد تخلف عنها) أي عن القوة الموجودة فيهما (للمانع) يمنعها عن فعلها

(قوله جلس القوى النفسانية) وهي الحواس العشرة والقوى الحركة التي معدنها الدماغ وجنس القوى الطبيعية وهي قوة التنذية والتسمية التي معدنها السكبد وقوة توليد المثل التي معدنها الأشبين وجنس القوى الحيوانية التي معدنها القلب وهي قوة الحياة وإطلاق الجلس عليها أما للازدواج أو لاختلاف أنواعها بحسب اختلاف أنواع الحيوان (قوله كما هو المشهور عند الأطباء) خلافا لافلاسفة الذائفين لجنس القوى الحيوانية الثالين بأنها هي قوة الحس والحركة

انتفاء قوة التنذية والتسمية فيه وفيه أن التوهم كون حياة الحيوان نفس قوة التنذية وهذا الدليل لا يبطله لجواز أن تكون حياة الفلك مخالفة بالنوع لحياة الحيوان كما هو الظاهر (قوله جنس القوى النفسانية الخ) القوى النفسانية هي الحركة والحركة كما صرح به والنسبة إما إلى النفس الحيوانية أو إلى النفس الناطقة لكونها في الإنسان أكل منها في سائر الحيوانات والقوى الطبيعية قوة التنذية والتسمية ونحوهما والظاهر أن المراد بالقوى التبرية والعوانية والجمع باعتبار المراد ولنسبة ما قبله قال في شرح المقاصد الأطباء يثبتون جنسا آخر من القوى يسمونها بالقوة الحيوانية ويجمعونها مبدأ القوى النفسانية ثم ذكر استدلالهم على ثبوتها بقضية المفلوج والذابل [قوله لجواز أن يكون الفعل قد تخلف عنها لمانع] قبله عليه مراد المستدل أن القوة التي تصدر عنها بالفعل آثار الحياة كخط العضو عن التعلق مثلا بآلية والقوة التي يصدر عنها بالفعل الحس والحركة والتنذية غير باقية فلا تكون هي هي بهذا يشعر كلام تلخيص المصل وحينئذ لا يتجه جواب المصنف والجواب أنه لا يقدح ثبوت قوة أخرى لجواز أن يكون مبدأ جميع تلك الآثار قوة واحدة هي الحياة وقد تعجز عن البعض دون البعض بمخصوصية المانع وقد يقال مقارنة المعنى المسمى بالحياة للقوة الباصرة والسامعة وغيرهما من القوى الحيوانية والطبيعية مما لا يحتاج إلى البيان

والحاصل ان المفقود في المصو المفلوج هو الفعل أعني الاحساس والحركة الارادية وذلك لايدل على ان القوة المتقتضية لها مفقودة فيه لجواز ان يكون عدم الفعل لوجود المانع لا لعدم المتقتضى وكذلك المفقودة في المصو الذابل هو التنبذة وليس يلزم من فقدائها فقدان القوة المتقتضية لها (ولا نسلم) أيضاً (أن ما هو قوة التنبذة في الحي موجود في النبات) حتى يلزم من منافية الحياة لناذية النبات منافية لناذية الحيوان وذلك (لجواز أن تكون قوة التنبذة في النبات مخالفة بالعقيدة لها) أى لقوة التنبذة (في الحي) وليس يلزم من اشتراك هاتين القوتين في التنبذة اشتراكهما في الحقيقة (اذا قد يشترك المختلفان بالحقيقة في لازم واحد من فعل أو غيره) **الفصل الثاني** في شرط الحياة (الحياة عند الحكماء مشروطة بالبنية المخصوصة وهو جسم) مركب من العناصر (له صورة) نوعية (مخصوصة و) لذلك الجسم (كيفية تتبعها) أى تتبع (هذه الكيفيات تلك الصورة المخصوصة) (من اعتدال) مزاجي (خاص وغيره) فأنهم زعموا أنه لا بد في الحياة من جسم مؤلف من العناصر الاربعة

(قوله ولا نسلم ان ما هو قوة التنبذة الخ) في القانون ولو كانت المذبذبة بما هي قوة مقبذة تعد للحس والحركة كانت النباتات قد تستمد لتبول الحس والحركة انهي وفي التقييد بقوله بما هي قوة مقبذة اشارة الي أن المراد مطلق المذبذبة وهو التقدر المشترك بين الحيوان والنبات فلا ورود للانع (قوله أى تتبع هذه الكيفيات) التي من جعلها الحياة فتكون مشروطة بالصورة النوعية المشروطة بالبنية المخصوصة وبهذا ظهر فائدة قوله ولذلك الجسم كيفيات تتبعها وان تحيره بأنه تتبع هذه الكيفيات تلك الصورة النوعية المخصوصة لغو من الكلام لادخل له في المقصود على أنه ليس لها سوى الاعتدال النوعي كيفية تتبع الصورة النوعية ايها فكيف يصح قوله من اعتدال خاص وغيره (قوله من اعتدال مزاجي) خص الاعتدال بالمزاجي لان الاعتدال الروحي ليس لتلك الجسم المركب من العناصر بله للروح الحاصل من الاخلط

(قوله فأنهم زعموا الخ) يريد أن الحياة مشروطة بالنسبة لوجبهن أحدهما من حيث التفاعل فان الحياة تابعة للصورة النوعية المتقتضية لها التابعة للاعتدال المزاجي الذي لا يحصل الا بالبنية المخصوصة وثانيها باعتبار الحاصل فان الحياة لا تنفيس الا على الروح الحيواني المتولد من لطافة الاخلط التي لا تحصل الا بالبنية

(قوله أى تتبع هذه الكيفيات تلك الصورة المخصوصة) المناسب لقوله الآتي حتى يفيض عليه صورة نوعية أن يجعل هذه الكيفيات مفعول تتبع وتلك الصورة فاعلم ان الكلام في وجود كيفية غير الاعتدال متبوعة للصورة كما يدل عليه جمع الكيفيات أبنياً وبمع أن يحسن حديث التعاطية والتعمولية بأن يراد بالتبعية التسمية باعتبار البقاء كما سيحقيقه فلنأمل

ومن مزاج معتدل مناسب لنوع من الحيوانات حتي يفيض عليه صورة نوعية حيوانية مستتبعة للحياة ولا بد فيها من اعتدال الروح الحيواني المتولد من بخارية الاخلاط الحامل لقوة الحياة الى اعضاء البدن على ما فصل في الكتب الطبية ثم ان بقاء المزاج والروح الحيواني على اعتدالهما المتبر في بقاء الحياة تابع لتلك الصورة النوعية فاذا تغير المزاج وزال عن الاعتدال بسبب من الاسباب زالت الحياة وانتقضت البنية واضمحلت الصورة كما يشاهد ذلك في الحيوانات بمساعدة التجربة وكذا (الحياة) عند المنزلة (مشروطة بالبنية المخصوصة (و)

[قوله المتولدة من بخارية الاخلاط الخ] أى من مبرورة الاخلاط بخارية فانه جسم لطيف بخاري يتولد من لطائف الاخلاط ينبعث من التجويف الايسر من القلب ويسرى الى البدن في هروق ثابتة من القلب تسمى بالشرابين هذا مجمل ما فصل في الكتب الطبية

[قوله ثم ان المزاج الخ] أى بعد فيضان الصورة النوعية الحيوانية على الجسم المركب المتشدد وحصول الاعتدال المزاجي والروحي تابع للصورة النوعية لكونها حافظة لها مدة بقاء المركب فالاعتدال المزاجي متبوع للصورة النوعية في الحدوث تابع لها في البقاء وهذا مراد المصنف من متابعة الاعتدال المزاجي للصورة النوعية المشار اليه بقوله ولذلك الجسم كينيات تتبعها من اعتدال خاص وغيره

[قوله فاذا تغير المزاج الخ] عطف على جملة مدخول ان في قوله انه لا بد في الحياة من جسم مركب الى آخره لاحل قوله ثم ان بقاء المزاج الخ على ما فهم

(قوله بسبب من الاسباب) الداخلة أو الخارجة

(قوله زالت الحياة) لما عرفت من كونها مشروطة باعدها وانتقضت البنية لتفرق الاجزاء المنصرية المتداخلة الى الانشكاك واضمحلت الصورة النوعية لانقضاء محلها وفيه رد لما في شرح المقاصد من أن زوال الحياة بانتقاض البنية وتفرق الاجزاء

(قوله اعتدال الروح الحيواني) الروح الحيواني جسم لطيف بخاري يتكون من لطافة الاخلاط ينبعث من التجويف الايسر من القلب ويسرى الى البدن في هروق ثابتة من القلب تسمى بالشرابين (قوله ان بقاء المزاج الخ) حاصله أن حصول الاعتدال متبوع للصورة النوعية وبقاؤه تابع لها محفوظ بها اذ هي التي تحفظه بتعميل ما سبق معه ذلك الاعتدال فانه كما قل عنه رحمه الله اشار الى جواب دخل على جعل الاعتدال تابعا للصورة النوعية مع انها لا تفيض الا بعد الاعتدال وفيه قوة للوجه الثاني الذي ذكرناه في حديث الفاعلية والمفعولية

(قوله فاذا تغير المزاج) الانسب لتفريع هذا الكلام على تبعية بقاء المزاج للصورة أن يقل فاذا اضمحلت الصورة تغير المزاج وزال عن الاعتدال فتزول الحياة

(قوله وكذا عند المنزلة) دليل الفرقين ما يشاهد من زوال الحياة بانتقاض البنية وتفرق الاجزاء

لكنها عدم ليست ما ذكرها الحكماء بل (هي مبلغ من الاجزاء) أي الجواهر الفردة (يقوم بها) أي تلك الاجزاء (تأليف خاص لا يتصور قيام الحياة بدونها) أي بدون تلك الاجزاء مع ذلك التأليف والمراد أن لا يمكن تركيب بدن الحيوان مما هو أقل من تلك الاجزاء وذلك لانهم لا يجوزون قيام الحياة بجوهر واحد (ونحن) معاشرة الاشاعرة (لا نشترطها) أي لا نشترط البنية المخصوصة في الحياة (بل يجوز أن يخلق الله تعالى الحياة في جزء واحد من الاجزاء التي لا تحيزي) بوجه من وجوه الاقسام والتجزئي (والذي يبطل مذهبهم) أي مذهب الحكماء والمعتزلة في اشتراط البنية المخصوصة (انه) أي الشأن على تقدير الاشتراط (اما أن يقوم بالجزئين معا حياة واحدة فيلزم قيام) العرض (الواحد بالكثير وانه محال) كما مر (واما أن يقوم بكل جزء) منهما (حياة على حدة وحينئذ فلما أن يكون كل واحد) من الجزئين في قيام الحياة به (مشروطا بالآخر ويلزم الدور) لان قيام الحياة بهذا موقوف على قيام الحياة بذلك وبالعكس (أو يكون أحدهما) في قيام الحياة به (مشروطا بالآخر من غير عكس ويلزم الترجيح بلا مرجح) وذلك لان الجزئين أعني الجوهرين متفقان في الحقيقة وكذلك الحياتان مثالان فالتوقف من أحد الجانبين تحكيم بحث (أولا يكون شيء منهما) في قيام الحياة به (مشروطا بالآخر وهو المطلوب) أعني اشتراط الحياة بالبنية (والجواب) عن هذا الاستدلال (انك) ان أردت بقيام حياة واحدة بالجزئين مما انها تقوم بكل واحد منهما فذلك مما لا شك في استعاليه لكن ههنا قسم آخر وهو أن تقوم الحياة الواحدة بمجموعهما من حيث هو مجموع وان أردت به ما يتناول هذا

(قوله لان الجزئين أعني الجوهرين الخ) يعني أن قيام الحياة لكونها عرشاً يستدعي الجوهر لتقوم به والجزآن لكونهما جوهرين متفقان في حقيقة الجوهرية وكذا الحياتان فالاشتراط من أحد الجانبين تحكيم فلا يرد ما يتوهم من أن القول بالجواهر الفردة ومثله أفرادها هو مذهب الاشاعرة فلا يرد الابطال المذكور لامل مذهب الحكماء ولا مل مذهب المعتزلة

ويخرج الزاج عن الاعتدال النوعي وبعدم سريان الروح في العنق بشدة ربط يمنع قوته وود بان غاية الدوران وهو لا يقتضي الاشتراط بحيث يمتنع بدون تلك الامور (قوله متفقان في الحقيقة) قيل الاولى أن يقال لان الجزئين متساويان في كونهما جزئين من تلك البنية الخ من غير تعرض لاقامتهما في الحقيقة اذ الاتفاق في الحقيقة مذهب المتكلمين وقد مرح بان هذا

إبطال لمذهبهم

الفهم أيضاً فاستحاله ممنوعة فان المرض الواحد يصح قيامه بعمل منقسم فينقسم بانقسامه ان كان حلوله فيه سرانياً والافلا وأيضاً (قد غرقت مراراً أن دور الحياة ليس باطلاً) فختار ههنا أن قيام الحياة بكل من الجزئين يستلزم قيامها بالآخر فهما مثلاً زمان بينهما معية لا تقدم فلا محذور على أنا نقول قيام الحياة بكل جزء مشروط بانضمام الجزء الآخر اليه لابقيام الحياة بالآخر فلا دور أصلاً ولنا أن مختار الاشتراط من أحد الجانبين فقط (وحكاية الترجيح بلا مرجع كما قد علمته في الاولوية فانه) يقال ههنا أيضاً (ان أريد) أنه لا رجحان في شيء من الجانبين (في نفس الامر منع) اذ يجوز أن يكون هناك رجحان ناشئ امان من أحد الجزئين أو من احدي الجانبين أو من خارج ولا نعلمه (أو) لا رجحان (عندنا لم يفتد) لان عدم العلم بشيء لا يستلزم عدمه في نفسه فان قيل اذا كان الاشتراط من أحد الجانبين فقط لزم قيام الحياة بالجزء الآخر من غير اشتراط البنية وهو المطلوب فلنا قيام الحياة باحد الجزئين وان كان مشروطاً بقيامها بالآخر من دون عكس لكن قيامها بالجزء الآخر مشروط بانضمام الجزء الاول اليه وهو المقصود بالبنية وتحقيقه مأمراً آنفاً **المقصود الثالث** فيا يقابل الحياة (الموت عدم الحياة عما من شأنه أن يكون حياً) والظاهر أن يقال عدم الحياة عما انصف بها وعلى التفسيرين فالتقابل بين الحياة والموت تقابل الملكة والعدم

(قوله عما من شأنه أن يكون حياً) أي شأن شخصه أو نوعه أو جلسه على ماهو بمعنى العدم والملكية الحقيقية كما يقتضيه ظاهر قوله تعالى * وكنتم أمواتاً فأحياكم * وقوله تعالى * وآية لهم الأرض الميتة أحييناها * الى غير ذلك (قوله والظاهر أن يقال الخ) لان المتبادر الى الفهم من الموت زوال الحياة وبدل عليه قوله تعالى * كل نفس ذائقة الموت

(قوله وعلى التفسيرين الخ) لاعتبار قابلية الخلق

(قوله الموت عدم الحياة) فيه بحث وهو أن المعنى الذي لاسباب المسمى صورة عمال كما ذكره في التفريجات وقد ثبت عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال يؤتى بالموت يرم التيامة في صورة كبش أبيض فيذبح فلو كان الموت عدم الحياة لزم ما ذكر في الحديث وجود الخلق (قوله والظاهر أن يقال الخ) هذا التفسير منقوض بقوله تعالى * وكنتم أمواتاً فأحياكم * وبقوله تعالى * لنحيي به بلدة ميتاً * والاصل الحقيقة فلا يصار الى الاستعارة باعتبار اشتراك الجداد وما من شأنه الحياة في ان لا روح ولا احساس وأنت خير بأن النفس بالآية الثانية تجه على كلا التفسيرين وان المصير الى الجواز متعين

(و قيل) الموت (كيفية وجودية يخلقها الله تعالى في الحى فهو عندها لقوله تعالى خلق الموت
والخلق) لكونه بمعنى الابداد (لا يتصور الا في حاله وجود والجواب أن الخلق) ههنا معناه
(التقدير) دون الابداد وتقدير الامور المدمية جائز كتقدير الوجودات

(قوله التقدير) ولك أن تقول ان الخلق ههنا بمعنى الابداد بالوجود الرابى لا بالوجود المحمولي فلا
يضر كونه عدمياً لانه من الاعدام العادة في عمله وما قيل انه على حذف المضاف أي أسباب الموت فيرده
ترتب قوله * ليلوكم آيكم أحسن عملاً *

(قوله معناه التقدير) ولو سلم أن معناه الابداد فليعدل على حذف المضاف أي أسباب الموت وهذا
القتل من الاحتمال يمكن في دفع الاحتجاج وما قيل من أن الموت من الاعدام المتجددة كالعمى فلا خبر
لو اريد احداث نفس الموت فان اريد به ابداء وجه آخر للجواز فليس كلاماً مستنداً به وإن اريد أنه
لا احتياج الى الجواز فليس بشئ لان مبنى الاستدلال ان الخلق هو الاحداث بمعنى الابداد فكون الموت
من الاعدام المتجددة لا يفيده

تم الجزء الخامس من كتاب المواقيت
وبليه الجزء السادس أوله النوع الثاني



فهرست الجزء الخامس من المواقف

صفحة	موقف
٢	الموقف الثالث في الاعراض وفيه مقدمة ومراسد
٢	المقدمة في تقسيم الصفات
٦	المرد الاول في انحاء الكلية وفيه مقاصد
٦	المقصد الاول في تعريف المرض
١١	المقصد الثاني ١٣ المقصد الثالث
٢٧	المقصد الرابع ٢٧ المقصد الخامس
٣٢	المقصد السادس ٣٧ المقصد السابع
٥١	المقصد الثامن المرض
٥٥	المقصد الثاني في الكم وفيه مقاصد
٥٨	المقصد الاول الكم له خواص
٦١	المقصد الثاني في اقسامه
٦٤	المقصد الثالث
٦٨	المقصد الرابع ٦٩ المقصد الخامس
٧٥	المقصد السادس ٧٥ المقصد السابع
١٠٣	المقصد الثامن
١١٤	المقصد التاسع في المكان
١٦٢	المقصد الثالث في الكيفيات وفيه مقدمة وفصول اربعة
١٦٣	المقصد في تعريفه واقسامه
١٦٥	الفصل الاول في الكيفيات المحسوسة
١٧٦	المقصد الاول في الحرارة
١٨١	المقصد الثاني في الرطوبة واليبوسة
١٩١	المقصد الثالث في الاعتماد
٢٣٠	المقصد الرابع ٢٣١ المقصد الخامس
٢٣٤	القسم الاول في الالوان وفيه مقاصد ثلاثة
٢٣٤	المقصد الاول ٢٤٢ المقصد الثاني
٢٤٤	المقصد الثالث
٢٤٧	القسم الثاني وفيه مقاصد
٢٤٧	المقصد الاول ٢٥٣ المقصد الثاني
٢٥٥	المقصد الثالث ٢٥٦ المقصد الرابع
	النوع الثالث وفيه مقاصد
٢٥٧	المقصد الاول
٢٦٠	المقصد الثاني ٢٦٣ المقصد الثالث
٢٦٨	القسم الثاني في الحروف وفيه مقاصد
٢٦٨	المقصد الاول
٢٧١	المقصد الثاني
٢٧٣	المقصد الثالث
٢٧٤	المقصد الرابع
٢٨٥	الفصل الثاني وفيه مقاصد
٢٨٨	المقصد الاول
٢٩٦	المقصد الثاني
٢٩٤	المقصد الثالث

